

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

سلسلة النبايع

عبد الرحمن بدوي

رَبِّيعُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ

الطبعة الثالثة

مكتبة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا - القاهرة

مكتبة النبايع والنشر

0158394



Bibliotheca Alexandrina

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْإِفْرَنْجِيِّ

سلسلة التنايس

عبد الرحمن بدوي

رَبِّيعُ الْفِكْرِ الْإِفْرَنْجِيِّ

الطبعة الثالثة

مكتبة النشر والطلب
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع مدني باشا - القاهرة

تصدير عام

ها هنا معبدُ الروح ، فعُلُوْبُنِي للداخلين ؛ وها هنا ميلادُ العقل ، فهلوا نخفل به يا من بالعقل تؤمنون . هَلُّثُوا ، فهنا ، وفي لحظة قُدُسِيَّة عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة هِرَّةً الخلق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، وبالعقل كان الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، ففتحَ الإلهي رِقَابَهُ ، واقتزع الكونَ ، فانفضت منه أسرارُهُ ؛ واستشرف إلى عَيْنِ الوجود ، فتجلى في نور القجر .

هنا أنبياء العقل الأزلي الخالد ، أرسلهم في ساعة السرور المقدس ، كي ينفخُوا في الإنسان روح الحرية والنبل والقداسة ، روح الحق والخير والجمال .

أرأيت إليهم وقد أطلُّوا على سرِّ السرِّ من عُلْيَاهُ ، وعلى جباههم مَسْحَةٌ من البساطة المقدسة ، وفي عيونهم بَرَقَانُ الدهشة الساذجِ ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية ! هاهم أولاء يتفرَّسون كلمة الغز ، ويستمعون إلى الصوت الخافت من أعماق الوجود ، فإذا برأيدهم طاليس يصيح : إنه الوَحْدَةُ ، فإليها برِّدْ كلُّ تعدد . أجل أيها الرفيق ! هكذا يجيب أنكسِتندريس ؛ ولكنه الوحدة اللامحدودة ، أو اللانهائي الواحد ، لأنه حتى تُرى ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك الحياة نهاية . ولكن اللانهائي خليط هائل ، فأين النظام ؟ هنا ويقول فيثاغورس : لا بد أن يكون خاضعاً لعدد وقانون العدد ، حتى يكون ثمَّ انسجام . ولكن إجماد الانسجام من شأن العقل ، فليكن ثمة عقلٌ أو « لوغوس » ، يكون الناموس الأعلى الذي يجرى على أساسه التغير في الوجود ، التغير الدائم لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هِرَقْلِيطِس . الوجود دائم السيلان ! كلا لك واهم ، بهذا يصرخ بَرْمِينِيدِس ؛ ألا إن الوجود لثابت ، لأن في الثبات الكمال ، ولأن في التغير القوِّز والنقصان ؛ فملُّوا بالأبصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس ! لكنَّ كليهما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كل الأنحاء ، ولنزجِج الكونَ إلى أربع عناصر أزلية أبدية كافية وحدَّها

لتفسير كل موجود ، كما نصح أنبادوقليس ؛ أو إلى جواهر فَرْدَة يسودها أشد أنواع الاتفاق نِزَاء وتقلباً ، وتسلك سبيلها في كون تحمكه الآلية المطلقة . وهنا يعمرد أن كَسَاغورَس على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هانفاً في نشوة ووَجْد : بل يحمكه العقل .

ولكن « الإنسان » قد ضاع خلال ضباب الوجود الواحد . فكان لا بد أن يرتفع صوت يدوى عالياً في تمرد وحنق : هذا هو الكون الأكبر ، فأين الكوخ الأصغر ؟ هذا هو الوجود الواحد ، فأين الإنسان الفرد ؟ تنازعوها ما شئت لكم نفوسكم التنازع ، واختلقوا ما شئت لكم أهواؤكم الاختلاف ، ولكن هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع حقيقة أولى ، هي الحقيقة الإنسانية ، وقياًً علّياً ، هي القيم الإنسانية الخالصة . فعليكم بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل الأسرار الكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلمونها المغمونُ الروحيُّ للفرد . إنهم يقولون : في البدء كان الماء أو اللا محدود أو الهواء أو النار أو الجوهر للفرد ، أما نحن ، معشر السوفسطائيين ، فنقول لكم : في البدء كان الإنسان .

هنا أزمة — أزمة الإنسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه . والأزمة رمزٌ على حياة ، لأن الأزمة قلّت ، والتلق للوجود الحيّ يُغبوع . ولذا كان في أزمة الإنسان هذه ، حياته وخلاصه . فالآن ، انخرج الروح اليونانية ، بل الروح الإنسانية بأسرها ، من ربيع نموها ، كي ترتفع إلى صيفها ونعام نضجها لدى سقراط وأرسطو وخصوصاً أفلاطون ؛ ولتنقول سلم السموات الروحي حتى نهاية درجاته ، فقد هداها السوفسطائيون إلى الإنسان ، قائلين : من هنا الطريق ! وما نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء ، متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كي تثبت الإنسانية في عرشها من جديد ، في العصر الذي سادت فيه الآلية ، طاخت في الإنسان تحت نيرها الجبار الذي لا يرحم ؛ وكنا أمل وثاب في أننا سنستطيع ، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، ظلماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام ذ - ج

تأريخ الفلسفة

- الفلسفة والتاريخ (٣ - ٧) ؛ مشاكل تاريخ الفلسفة (٧ - ٨) .
المشكلة الأولى : أين يبدأ تاريخ الفلسفة ؟ (٨ - ١١) .
المشكلة الثانية : حدود تاريخ الفلسفة (١١ - ١٤) .
المشكلة الثالثة : تاريخ تأريخ الفلسفة : في العصر القديم : ١٥ - ١٦ ؛ في عصر النهضة : ١٦ - ١٧ ؛
في القرن السابع عشر : ١٧ ؛ في القرن الثامن عشر : ١٨ - ٢٠ ؛ عند كوزان : ٢١ ؛ عند
أوجست كوت : ٢٢ - ٢٤ ؛ عند هيجل : ٢٤ - ٢٦ ؛ عند رنوفييه : ٢٦ - ٢٧ ؛
في نهاية القرن التاسع عشر : ٢٧ - ٢٨ ؛ المنهج الفيلولوجي وتأريخ الفلسفة : ٢٨ ؛ الزمة
الفردية : ٢٨ ؛ الزمة القومية : ٢٩ ؛ للمنهج الحضاري وتأريخ الفلسفة : ٣٠ - ٣٣ .

الروح اليونانية

- خصائص الروح اليونانية : عموماً : ٣٧ - ٣٨ ؛ في الرياضة : ٣٨ - ٤٠ ؛ في الزواج والتوليذ
بين الباطن والخارج : ٤٠ - ٤٢ ؛ في الأخلاق والسياسة : ٤٢ - ٤٣ ؛ في الفن : ٤٣ -
٤٤ ؛ القابلية والموضوعية في الفلسفة : ٤٤ - ٤٨ ؛ أوجه الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة
الحديثة : ٤٨ - ٥٥ .

- مصور الفلسفة اليونانية : فكرة التقسيم في التطور الروحي (٥٦ - ٥٧) ؛ التقسيم تبعاً لاجتبية
(٥٧ - ٥٨) ؛ تقسيم هيجل (٥٩ - ٦٠) ؛ تقسيم تسلر (٦٠ - ٦٧) ؛ تطور الفلسفة
اليونانية (٦١ - ٦٥) ؛ هل تنتسب الأفلاطونية الحديثة إلى الفلسفة اليونانية (٦٦ - ٦٨) ؛
أدوار الفلسفة اليونانية عند تسلر (٦٧ - ٦٨) ؛ المنهج الحضاري في تقسيم الفلسفة (٦٨ - ٧٠) ؛
نظرتنا إلى أدوار الفلسفة اليونانية (٧١ - ٧٢) .

ربيع الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول : تقسم هذا العصر (٧٥ — ٧٩) ؟ خصائص هذا العصر (٧٩ — ٨٣) .

نشأة الفلسفة اليونانية : الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة (٨٤ — ٨٥) ؟ مصادر نشأة الفلسفة اليونانية (رأى نيقتشه : ٨٥ — ٨٦ ؟ رأى بوجل : ٨٦ — ٨٩) .

التفكير السياسي : ٨٩ ؟ التفكير الأخلاق : ٨٩ — ٩٤ .

المدرسة الأيونية : طاليس (٩٥ — ٩٧) ؟ انكسندريس (٩٧ — ١٠١) ؟ انكسالمس (١٠١ — ١٠٣) ؟ امتداد المدرسة الأيونية وخصائصها (١٠٣ — ١٠٥) .

المدرسة الفيثاغورية : نظرية العدد (١٠٦ — ١١١) ؟ تطور هذه النظرية (١١١ — ١١٢) ؟ العالم (١١٣ — ١١٤) ؟ تناسخ الأرواح (١١٤ — ١١٥) ؟ الدين والأخلاق (١١٥) ؟ خصائصها (١١٦) .

المدرسة الإيلية : اكسيتوفان (١١٧ — ١٢٠) ؟ برمنيدس (نظرية المعرفة : ١٢١ — ١٢٢ ؟ نظرية الوجود : ١٢٣) ؟ زينون الإيلي (حجج زينون ضد الصدق : ١٢٧ — ١٢٩ ، ضد الحركة : ١٢٩ — ١٣٢ ؟ نقد هذه الحجج : ١٣٢ — ١٣٣ ؟ قيمتها : ١٣٤) ؟ مليسوس (١٣٥ — ١٣٦) ؟ مكانة للمدرسة الإيلية (١٣٦ — ١٣٧) .

هرقليطس : السلاف الهائم (١٣٨ — ١٣٩) ؟ اللوغوس (١٤٠) ؟ المود الأبدى (١٤١) ؟ منجبه الطبيعى (١٤٢) ، المعرفة والأخلاق (١٤٣ — ١٤٤) .

أناكساغورس : العناصر الأربعة (٤٤ — ١٤٩) ، المحبة والكرامية (١٤٩ — ١٤٧) ؟ الخليط (١٤٨) ؟ نظرية المعرفة (١٤٩) ؟ مكانته (١٥٠) .

القرينون : نفاد المذهب (١٥١) ؟ صفات القدرات (١٥٢ — ١٥٤) ؟ نشأة العالم (١٥٤ — ١٥٥) ؟ نظرية المعرفة والأخلاق (١٥٥ — ١٥٦) ؟ مكانة المذهب لدى (١٥٦) .

السكرستوروس : الغوامضيات (١٥٨ — ١٥٩) ، النور أو العقل (١٥٩ — ١٦١) ؟ نظرية المعرفة (١٦١) : مكانته (١٦٢) .

فهرس النؤوبر

النزعة السوفسطائية : التصور القديم لهذه النزعة (١٦٥) ؛ التصور الجديد (١٦٦) ؛ عوامل قيام
السوفسطائية (١٦٦ — ١٧٠) ؛ النزعة السوفسطائية نزعة ضرورية (١٧٠ — ١٧١) ؛
مبادئها فى الفن (١٧١ — ١٧٢) ؛ الأخلاق السوفسطائية (١٧٢ — ١٧٤) ؛ نظرية
المعرفة (١٧٥ — ١٧٦) ؛ نظرية الوجود (١٧٦ — ١٧٨) ؛ الأهمية الحضارية للنزعة
السوفسطائية (١٧٩ — ١٨٠) .

حواشٍ ومراجع ١٨١ — ١٩٥
فهرس الأعلام ١٩٦ — ٢٠٠

تأريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين : لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة إذا تقتضى الثبات ، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع . بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أى الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذى حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً ، وليس ثمت فلسفة ، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمت تاريخ لها . وقد قال بالزأى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصفروا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية . وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب للموقف الثانى فقد قالوا إنه ليس ثمت حقيقة ذاتية ، وإن المذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار

المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام ، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، هو للموقف الذى يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هى فى ذاتها حقيقة أم غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أى أن أبحاثهم إذا وصفية لا تقويمية — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائى لكلمة « تأريخ الفلسفة » . ونحن نجد فى المصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللائرسى ، ويمثل للنزعة الثانية سكستوس إمبريكوس وهى نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة اسعوييه ، وهى النزعة الفلسفية التى تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتأريخ الفلسفة . وفى العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالى : استانلى ، وبييريل ، ثم يعقوب بروكر^(١) .

والنتيجة التى نستخلصها من هذا كله ، هى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب ، أو فلسفة فحسب .

لكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن لفلسفة تاريخياً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة ، بل لا بد لروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلِّسها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقى شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوين . وهذه ستكون موضوعاً لتأريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه فى علم كعلم الفلك : فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أى ما ندرك من هذه القوانين ، فلم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التى نشأت فيها ، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً ،

حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدّها اليوم صحيحة صائبة ، وإلّا ألا تكون كذلك في المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهناك إذاً — حتى من ناحية حسابنا أن موضوع الفلسفة ثابت — ما يلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً .

لكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟ الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجي — كما انتهى إلى إثبات ذلك كنت — لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية ، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية ، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للنمو أولاً ، والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، وللفناء أخيراً ، فإنها متغيرة ، فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذاً هي أن موضوع الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية ، قلنا — كما يقول هيجل — إن الروح هي التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهي تعرض نفسها على سمة الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا بما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ، ومن حيث إن الفلسفة في نظره هو ، وفي نظر المثاليين جميعاً ، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها ، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه النظرة شيء واحد .

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة . وإننا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو وفشر في مقدمته لكتابه الضخم في « تاريخ الفلسفة الحديثة »^(٢) . والنتيجة التى ينتهى إليها في هذه المقدمة هي أن الروح الإنسانية متطورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة ، فالفلسفة إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح ، وبالتالي تختلف النظرات الفلسفية ، سواء من ناحيتى الزمان والمكان ، تبعاً للدرجة

التي وضعت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها . ومعنى هذا ، في نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة .

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو ، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادى بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط ، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو ، على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي . ثم نجد رايًا آخر لأرسون يقول فيه على لسان الطبيعة : « أيها الإنسان ! إن العالم أمامك جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعلق بشيء مما عرفت في الماضي ، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد »^(٣) .

ولكن ديكارت في هذا ، هو وأرسون وغيره من الفلاسفة ، مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يُقِمْ مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة ، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها . وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائي سريع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما تشعر بأنها يئست ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفت حتى الآن . فهي تعبير عن حالة نفسية تشع فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدت أمامها لم تعد تشبع نزواتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقطتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد انجمت انجماً جديداً وتشكرت لماضي ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي وروح الماضي . فزها في البدء تنور ثورة عفيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكده كيانها بإزائه ، ثم يستمر هذا التضاد

بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي .

ثم هناك اعتبار آخر . وذلك أن من بين الحجج التي يديها أنصار التفكير للماضي من أمثال ديكارت ، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مرآة للروح الفلسفة ولا دافعا لها في طريق البحث ، ولكن هذا الرأي ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبلاً شيء .

ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن يزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأي ، أو ما يسمونه باسم النزمت والحتمية . وعلى هذا نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً ؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً . فإذا ما تقرر هذا تبدت أمامنا مشاكل جديدة : كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هي الأسس التي يبنى عليها ، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه ، وما هي القوانين العامة التي يستطيع أن يستهديها خلال بحثه في هذا التاريخ ؟ كل هذه للمشاكل تتحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي :

أولاً . مشكلة نشأة الفلسفة ، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن تمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أي : ما هي الفلسفة أولاً ، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ، وهل

يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟

ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو المنحنى الذى تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ ؟ هل للمذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثبت صلة بين المذاهب المختلفة التى تظهر على مدى التاريخ ، فهل هى صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هى صلة دَوَّرات مغلقة ، ولـكـل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذى تسير عليه ؟

تلك هى المشاكل الثلاث التى تـمـرـض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها . فـلـتـحـدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة ، أى في النقطة التى ابتدأ عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس اللطى . وقال ديوجانس اللائرسى إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين . فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة ، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأى .

فالبحوث التى قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد في إحدى القصائد التى بقيت لنا من زنجار هذه الحضارة ، قصيدة تسمى قصيدة « الخلق »^(١) وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم ، يشبه ، في ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله

طاليس ، بما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين . لكننا لما حملنا أنوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية ؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم في قول طاليس ، ليس هو أن الأصل ، أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن « كل » الأشياء ترجع إلى الماء ، أى أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم « كله » يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذى تطور منه كل الكون ، هذا القول وحده هو الذى يدعونا إلى أن نفرّر أن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمننا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء .

وم يسوقون دليلاً آخر ، تأييداً لهذا الرأي ، ونعنى به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى ، فنرى رجلاً مثل جاستون ملبو يكفب في سنة ١٩١٠ في كتابه « دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمى » قائلاً : إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور^(٥) ، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل ! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها لرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين ، تجريبية صرفة ، أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا عدداً ما في العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظرى الذى تقوم عليه عملية حسابية ما ،

ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره « خرميدس » لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هوفن الحساب ، وبين الحساب النظري . فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو « فن » الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، « علم » الحساب أى الحساب النظري .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة ، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ : وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضى ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضى ، لىكى يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر ، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التى نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة للثلاثة = حاصل ضرب العدد الأخير $\times \frac{\text{العدد الأخير} + ١}{٢}$.

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها ، لافى وضعها هذا ، وإنما بالتجربة وفى التجربة لحسب ، ومن هذا يتبين اختلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين ، وفى هذا الفارق ، الذى يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظري ، والفكر غير الفلسفى ، الذى هو فكر عملى صرف ^(١) .

ونمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأى القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد فى كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعا الفكر الأسطورى ، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها ، فمثل هذه الألفاظ تَرِد وتلعب دوراً خطيراً فى الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى معاً ، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذى يسميه كاسيرر بالفكر

الشكلي التركيبي^(٧) ، في مقابل الفكر الملمى القائم على قانون العلية ، أى ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول ، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفى والعقائى البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين ، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليشى بريل . ولكن هذه النزعة قد أصبحت مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار .

ومن ردودنا هذه ننتهى إلى النتيجة التالية : وهى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضمه فى الفكر الشرقى ، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس (ق . م) عند اليونانيين . وبهذا نكون قد رجحنا رأى أرسطو على المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النيل من هذا الرأى ومن أجل عدّ الفكر الشرقى هو سراج الفكر الفلسفى .

والآن ننقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة : هل نحددها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقى ؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين ، خصوصاً ابتداءً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ثم لما نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية . ومن حيث أننا لا نستطيع تعرّف تاريخ هذه للكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه ، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندى هو الذى أثر فى الفكر اليونانى ، أم أن العكس هو الصحيح . وإنما لجد فى المصور الوسطى أنه قامت فى الشرق فلسفة كانت فى الواقع صورة أخرى ، مشوّهة بعض الشيء ، للفلسفة اليونانية ونعنى بها الفلسفة الإسلامية . وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأورو بين . ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً فى دراستنا ، نظراً لمدّنا شرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالى فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالاً كبيراً فى دراستنا لتاريخ الفلسفة .

المسئلة الثانية : إلى أى حد نستطيع القول بأن لفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية

المعوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك ؟ وهل تاريخ الفلسفة عرضٌ للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب ، دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها ؟ نغان أن لا ، أولاً : لأن الفلسفة لا يمكن أن يفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه الذي يتجه إليه في تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها : إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كوت ، والمشتغلون بالسياسة مثل فولتير ، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذي كان مهندساً اشترك في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا . وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب ، مثل كُنت وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الفرض الذي من أجله طُلِبَت الفلسفة : فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون مُحاسِباً أى موجِّهاً لضميره ، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي ، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين ، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غُرة القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نحمد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محررة للعقول من رِبقة التقاليد والعقائد الموروثة .

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة هو ، كما يرى كُنت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد . بيد أن لهذا عيوبه أيضاً : لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظوة

الفلسفة ، مذاهب كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها : فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للفكر القائل بهذا القول . ولناخذ مثلاً العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » — فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العائد التي يمتح بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه التالوث الذي مثله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان — في نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذي نلاحظه بين العنيتين راجع إلى طبيعة كل مفكر : إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً .

وتمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٨) : اختلاف مستوى المذاهب . فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدُّ في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان — أو النقل — بينما يُعَدُّ هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلاً أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت ، بينما نجد أنها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بله رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل : أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها ، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والمعلوم^١ : فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة

والعلم أو بين الفلسفة والدين ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ؛ وإنما هذه حدود مختلفة ، تارة تضيق وتارة تتسع .

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافًا في الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلًا ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئًا فشيئًا ؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تامًا . ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويدًا رويدًا ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعًا تامًا في القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية *philosophia ancilla theologiae* أى أن الفلسفة أمة الدين . ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائيًا ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا في آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فأثر في الفلسفة ، وأخذ أثره يعمّ شئنا فشيئًا طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائنة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائيًا ، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أى أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم . وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتى ، وصار تاريخها مستقلًا قائمًا بذاته .

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التى يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدودًا ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى ، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تاريخ الفلسفة

- ١ -

ألفلسفة قانون عام تسيطر المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن يكون هنا قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون ثمة صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، في هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — بوصفه تاريخاً عاماً — يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتبينها — نظرة حديثة ، كانت نتيجة للمذاهب التي أنت في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلي هذا الرأي — كما سنرى بعد حين — أوجيست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هذا الأخير ، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل هذا ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان متنازلاً تماماً . وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة ، وكان ذلك نتيجة لا اكتشاف المؤلفات القديمة التي كُتبت في تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى للمذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » (« الآراء الطبيعية » كما سُمِّيَ عند العرب) ، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبيه ، وأخيراً وقبل الكل : ذوجانس اللارتسي ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط

من الأقاويل والانتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التى ترجع إليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية؛ وسنحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية.

أول ما كتب فى تاريخ الفلسفة فى العصر الحديث، كان على طريقة هذه الكتب التى ذكرناها، ومثل هذا ما فعله بورليوس فى كتابه عن « حياة الفلاسفة » (نوربرج، سنة ١٤٧٧)، فإن بورليوس فى هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادى التى ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد لمذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكون وحدة. ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شئ من الكتب التى كتبت عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى، وإنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثانى للميلادى. فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التى تقدمها لنا هذه المراجع، وبين الفلسفة المسيحية التى ظهرت فى العصور الوسطى. ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن تمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر. ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب، مثل لونوا، يكتب عن تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى، وذلك فى كتابه الذى يعرف باسم: « المدارس المشهورة قبل شرلمان وبعده »^(١).

والفكرة التى حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بكون أوضح تعبير فى كتابه عن « مكاتبة العلوم وتقدمها »، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبى، وهذا التاريخ يبحث فى المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التى ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكان تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها.

فإذا بحثنا الآن فى الطريقة التى كان يسير عليها رجال عصر النهضة فى نظرتهم إلى تاريخ

الفلسفة ، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الليل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشعبة ، وأن كل مؤرخ متشيع للشعبة التي يكتب عنها . فنرى ترسيليو فيشينو^(١٠) يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ، في كتابه : « الإلهيات الأفلاطونية » ، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم نرى يوستس ليسيوس^(١١) يكتب عن تاريخ الرواقية ، ثم بريمارد^(١٢) يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جسندي ينشئ فصولاً عن حياة أبيقور ، ومن ملخص المذهب الأبيقوري .

ولقد كان ثمة مذهب آخر غير هذه المذاهب ، يسير على طريقة الشكاك . فالشكاك كان بينهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً . ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكئس امبريكوس : « ضد المتزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنرى استين^(١٣) في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشعب الفلسفية ، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شعبة ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشعبة . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترى إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة — ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكرى

المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم — والمنهج الفيلولوجي يقتضى أن يكتب المرء عن اللذهب الذي يتبعه غسب ، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنسانى والمحاولات التى قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة فى الوجود تستطیع أن تمیث علیها وأن تسیر فى حیاتها ونفها . وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التى خافها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة ، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها معرضاً لضلالات الروح الإنسانية فى تطورها وسيرها على مدى الزمان ، وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتاب الذى كان عدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعنى به كتاب بروكر : « التاريخ النقدي للفلسفة » . وفى هذا الكتاب نرى للفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها بحسبانها انحلالاً تدريجياً للعقل الإنسانى فى اكتشافه للحقيقة : ففى البدء عرف الإنسان أو أوحى إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ونسبهم إلى البابليين والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة . ومن هنا كان جميع مؤرخى الفلسفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا بروكر ، يتحدثون فى بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين فى هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترنيانوس وأثيناغورس فإن هذا رأى قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية فى كتاب القديس أوغسطين « مدينة الله » (سنة ٤٢٦ م) ، وكانت هذه الصورة التى عرضها هذا القديس هى التى أثرت فى بروكر ، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروستانتياً .

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فنرى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن « المذاهب » (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أى منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يحدوا في الفلسفة وحدّة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يمدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدّة لعقل الإنسانى وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكليهوس^(١) كتابه « التوفيق بين الفلاسفة » ، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذى يبيناه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هى نزعة التلفيق *éclectisme* ، ويرى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يروونه حقيقة في كل مذهب ، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقى من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التى جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدناها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذى أشرنا إليه آنفاً ، وعنها أفصح في مقدمته لكتابته هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت في رجال الأنسكلويديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » *éclectisme* . وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو للمذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق *syncretisme* أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولسكنّا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ،

لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تنابعا واستمرارا .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ديلان^(١٥) . ففي كتابه عن « التاريخ النقدي للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال ومرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا نقدنا مطلقا ، أو لا تؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة ، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر ، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب ، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة . وبذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — القول بأن هناك تطورا لتاريخ الفلسفة ، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم .

فكان من الطبيعي إذا أن يأخذ بفكرة « ديلان » هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه « لوحة تقدم العقل الإنساني » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — إن العقل الإنساني ينحون نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافا عقليا على أساس أن الفلسفة — كما حدد سقراط — ليست مذاهب وأقوالا ، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة ، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأيونية اليونانية ؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد^(١٦) في مقال كتبه بعنوان : « حول فكرة تاريخ الفاسفة » فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضا لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى

شيع آراء متضاربة ؛ والملة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرنامج الذي وضعه « رينهولد » لتاريخ الفلسفة قد انبث عنه تبيان^(١٧) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة » . فقد حاول أن يصف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية .

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقائلة ، وإما أن يقول إن تمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور ، أو خطوات في السبيل التي سلكتها الروح الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما ، وقد يسلك الإنسان إحداها بحسب . ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالآخرين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول دييجرندو^(١٨) ، الذي أراد أن يستمضى عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرائي ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يرضها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية دييجرندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي يمكن العقل الإنساني أن يرضها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله دييجرندو نجد فكتور كوزان الذي اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر ، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية . وعلى هذا قسم أولاً للمذاهب عدة أقسام

وحاول من بعد أن يُرجع هذه التقسيمات إلى المللكات الرئيسية التي تحويها النفس الإنسانية ، ففيها — كما كان يرى علم النفس في ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة للفكرة ، والقوة الحاسة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه المللكات ، فلدينا إذاً ، في نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى المللكات الثلاث الرئيسية السائدة في طبيعة النفس الإنسانية .

— ٤ —

أما الرأي الآخر ، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة بالأجزاء أشد الارتباط وأن ليس للمذهب الواحد في العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر — أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة الإنسانية كلها . وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كوت الذي قال : « إن علماء من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص ، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام »^(١٩) . ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم ، في فترة من الفترات ، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط ، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

. فهناك من ناحية إذا استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وخدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا المصور القديمة ، والبروتستانت الذين حلوا على المصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر في حلقاته . أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة ، وعلى حد تعبير كَينينغس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن تصور التاريخ مستمراً ، وهو من أجل هذا يقول بقانونه للشهور المعروف بقانون الأعمار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشرى في تطوره يمر بأدوار ثلاثة : هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالخراف ، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد والعقل المجردة ، ثم أخيراً الطور العلمي أو الطور الوضعي . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخالص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة ، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معالولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فنلنا الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير ، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن تمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً . كذلك الحال في الميتافيزيقا ، أو في التفكير الميتافيزيقي . فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر واللبادى والعقل أو في الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد ، ثم وجود فكرة

أولية من القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار . أما عن الطور العلمى ، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحى للإنسانية قد سار على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى ، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقى ، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمى ، والتفكير العلمى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت . وعلى هذا الأساس يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأكمله ، فليس لنا أن ننظر إلى المصور القديمة أى العصر اليونانى على أنه أرقى فى التفكير من العصر الوسيط ، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمى قد وجد فى العصر القديم ، وذلك لأن التفكير العلمى لا يمكن أن يجرى إلا إذا سمر الإنسان بالطور اللاهوتى والطور الميتافيزيقى ، وعلى هذا الأساس فإن الاعتماد بين العقل وبين التفكير اللاهوتى : وهو الاعتماد الذى تم فى المصور الوسطى ، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر ، شيئاً عجيباً غير معقول ، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لىكى ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتى ، الذى كان سائداً فى المصور القديمة ، إلى الطور العلمى الموجود فى العصر الحديث .

ومع هذا فيجب أن يلاحظ أن كونت ، نظريته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادةً كلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية فى عصر ما من المصور . وليست الفلسفة فى الواقع إلا مظهر — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة فى عصر ما من المصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا رأى الذى قال به أوجيست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ

الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أى بوصفها تَعْرِضُ
نفسها فى الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك
ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو
على الحالة التى هى عليها فى فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار . والروح
فى هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكى ، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة
مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من
بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكن نصل إلى مركب يعاود على الاثنين
ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشئيين المتناقضين . وهذا الشئ الثالث هو ما يسمى
باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا : موضوع ، ونقيض
موضوع ، ومركب موضوع . ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعاً ثم لا يلبث أن
يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .
وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفى هو الآخر وذلك بأن يأتى مذهب
من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتى مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم
يأتى من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين
الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة ، فهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهى
ليست فى الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التى تعرض نفسها فى تاريخ الفلسفة ،
وكأن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً إليها بنظر الزمان ، فكذلك الحال : لبس
تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها من حيث الزمان .

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما
كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . وعلى هذا فإن المذهب
اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعاود عليه . والنتيجة لهذا هى أنه كلما تأخر المذهب كان

أكثر تقدماً . لأنه سيحتوى كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروريّ الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر .

ومن نظرتى كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد مدحاه تحديداً سابقاً ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً فى طبيعة العقل الإنسانى . فكمّا هذه النظرة التى قال بها هيجل ، وتلك الأخرى التى ارتآها كونت ، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلاسفتين اللتين صدرتا عنهما

أما البحث العلمى فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهى إلى هذه النتيجة التى قال بها كل منهما . ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة قد بدأوا يحلّون من هذه النظرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فجد رونففيه (١٨١٥ — ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يمترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شعب متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرصى ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيقضى عليه فى اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيجل ؛ وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من النهايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هى المذهبوضى ، كما ادعى كونت وأنصاره ؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهرى . اختلاف فى طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن فى طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رونففيه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتى الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاوراة أيديّة بين أنصار هذين الرايين ، وليس ثمت من جديد فى موضوع

الفلسفة ، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع .

لا جِدَّةَ إذاً في الموضوع وإنما الجِدَّةُ في الشكل فحسب . فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر واحد للفكرة عينها ، أما الجواهر فواحد ، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلا أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه . ورأى رنوفييه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تأريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فقد انصرف الناس عن التركيبات القبلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة ، ونواح معينة من هذا التاريخ . فزى رجال مثل آسار^(٢٠) في كتابه « فلسفة اليونانيين » ، ودوم^(٢١) في كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس » -- وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس -- تقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما . ثم إن السكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة ، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددها الذهن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون ، وإنما هذه السكتب تقدم لنا خلاصة عامة لسكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة . ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفييه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » . وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذي نقصده ، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالأحرى ، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والسكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ، بدلا من السير على مذهب تركيبى يُفترض فيه سابقاً أن للتاريخ الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره . ولا يقوتنا أن نذكر كتاب إيبيرك^(٢٢) : « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يشتم تاريخاً لفلسفة بالمعنى الحقيقي قدر ما هو ثبت بالموارد المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة

عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل .

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة ، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعلى المؤرخون بعمل طبعات جديدة ، وجدّوا كثيراً في البحث عن الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يمد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم إن معرفتنا — في داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية — مثلاً — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كآرسطو . وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يُجرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف باختلاف عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة لفيلسوف الواحد .

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ لفلسفة كتابة عامة تركيبيّة على أساس أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أتى عامل آخر يخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . ف هؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقاتلين بها . وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعون مذهباً واحداً . والواقع أن للتاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه

فكر الفيلسوف . والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن نُدخل في نظرنا في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين : فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستمارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعدُ المذهب الفلسفى في نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نتحلهُ إليها . وقد سادت هذه النزعة خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر . أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، للفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلنش^(٧٣) ، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص ، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأنكار ، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بمباراة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى في كل البلاد الأوروبية صميراً حياً مرهناً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شيء آخر في الفلسفة غير الفردية ، ونعنى بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فري دلبوس^(٧٤) يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامة ، ونرى روداف مِتس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، ثم بنروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن

العشرين^(٢٥) وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص . فلدينا إذا اختلافات متعددة : الاختلاف في الفردية ، والاختلاف في القومية ، والاختلاف في الزمان . فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه الفواحي الثلاث ، وإن نسيت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد ؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن ، أى إلى أن جاءت الحرب المعظمى الأولى ، وحينئذ — أى بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة لتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعنى بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نعدّه أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعنى به أوزفلد اشينجبار^(٢٦) .

يرى اشينجبار أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها فوجدها ثمانى ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دَوْرَة مقلّة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه ، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوربية ، بل إن تمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين .

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارة الأوربية فكرة اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهاية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوربية . ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، وقد لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد الاعلاقية (العصماء) ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد

هذا الحساب فى العصر الحديث على يد لابينس ونيوتن . وكذلك الحال فى فكري الزمان والمكان ، لم يكن ينظر إليهما فى الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيان . فعنى هذا إذا أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مزيج من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة .

والحضارات فى تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أدوار هى كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة . فهى تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل إلى القمة فى وقت هو صيفها ، ثم تبدأ فى الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنة ، ثم يأتى الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتتو . فونالك إذا أربعة أقسام : إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة ؛ وقسم ثانٍ هو المدنية .

والذى يعيننا الآن هو أن تطور الفلسفة فى كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففى دور الحضارة يسود علم ما بعد الطبيعة ، وفى دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا فى الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما فى دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسى ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

فى الطور الأول — أى طور الحضارة — تنكشف الحياة ، بينما فى الطور الثانى — أى طور المدنية — تصبح الحياة موضوعاً ؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقلياً فيما بعد . أما فى الطور الثانى — أى طور الأخلاق والمدنية — فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس النفعة العملية ويفكر كل ما للعقل من قيمة فى اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشا كل الوجود الكبرى هى التى تشمل رجل الحضارة

نرى أن الذى يعنى رجل المدنية هو مشا كل الحياة العملية ، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً ، أم بالجماعة بوصفها جماعة ، فى الحضارة اليونانية نرى أن الرواقى كان يعنى بحسبه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ، أبقعه أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشپنجلر باسم المتواقنين ، بمعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة ينظره صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما الحضارة الحديثة . فقد بلغت أوجها عند كُنت ومن بعد كنت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم من يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشو بنهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتنال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظرية فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلاً قد أثر وأنتج الماركسية . فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أية ناحية من نواحي الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها . فأول شيء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا بوصفه تطوراً عاماً ، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى نزع هيجل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشا كل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل

حضارة لها وله مشاكلها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحلّ تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها .
والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كلّ خصائص الحضارة التى ينسب إليها ،
وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن ساجى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو
من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتا ويضع لها قيا خاصة . ومعنى هذا أن للفردية
والشخصية دخلا كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية .
وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشپينجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

الروح اليونانية

- ١ -

أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذى يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، اصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هى الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه الفقرة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هى روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هى روح الاختلاط والفوضى . وعلى هذا فبيننا فضيلة الاعتدال « سوفروسوتيه » *sophrosune* تسود الروح الأبولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القصة *εβρις* تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشينجتلر التسمية باسم أبولونية ، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك فى مقابل روح الحضارة الغربية التى سماها باسم الروح الفافستية . فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأبولونية ، كما عرضها اشينجتلر .

نجد هذه الروح تظهر فى جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما يمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللمحة الحاضرة ، لا تعرف الماضى ؛ ومرتبطة بالجسم ، بوصفه حاضراً فى المكان . وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف الماضى ، وبالتالى لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص . وذلك كله يرجع إلى أن فكرة الـكون كانت تسود هذه الروح ، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة . ولهذا كانت نظرتها إلى الـكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبع الفن ، لأن هذه الفكرة — التى أوجدها — من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهى ، وإنما هى تستلزم قطعاً فكرة النهائية .

ومن ثم فقد هيّزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد العُصماء (اللامعقولة) ، لأن العدد الأصمّ أو اللامعقول هو عدد لا نهائى ، فمثلا الجذر التربيعى للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهى ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل فى الرياضيات التى أنشأوها . ومع هذا فإنهم لم يستطيعوا فى الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أى أنهم لم ينجحوا نهائيا فى القضاء على فكرة اللامتناهى . فإننا نرى النظرية النسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدى إلى فكرة اللامتناهى أو اللامعقول فى الأعداد ، فإننا إذا أخذنا مثلثا قائم الزاوية متساوى الساقين ، ثم قدرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوى $\sqrt{2}$ ؛ وفى هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا للثلاث على أنه عدد لا متناه ، أى أنه عدد أصمّ . وهذا قد يدهونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية — إن كان حقا قال بها فيثاغورس — قد أنت من تأثره بالروح الشرقية ؛ وكان فيثاغورس — كما سنرى فيما بعد — قد خضع خضوعا كبيرا لروح الشرقية^(١) .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليونانى هو فى النحت ، لأن النحت يمثل شيئا ساكنا ، كما أننا لا نجد فى هذا الفن فكرة المنظور لأنها فكرة توحى بالانتهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لا نهائيان . وكذلك الحال فى الدين ، لم يكونوا يتصورون الله كما تصوّرته المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائيا أو هو اللانهاى ، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أى على صورة نهائية (على أساس أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التى تمتاز بها الروح اليونانية هى خاصية الانسجام ، وهى الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتى تعبر عنها لفظة أبولونية . فإذا ما بحثنا الآن فى المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار فى كل ناحية من نواحيها : فنجد أولافى

الرياضيات من حيث أنهم — أى اليونانيين — كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة بحسبانها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكزَ عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جميلة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن عندهم من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث المدّ ، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظرة خاصة ، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولاً ، لأنه يحوى مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانياً ، لأننا لو جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد للزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ — . فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال پيير بوترو — هو الانسجام أى أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون تمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمثالة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض الفبائيل البدائية الممجبة ، كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى

الذى ينشده الفنان اليونانى ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديات اليونانية والمبدع الدورى هو أوضح مثال لتجلى الانسجام فى هذا الفن .

وفى الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليونانى ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام فى كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . وفى الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال فى الصورة التى يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه للنظم للقوضى التى كان العالم عليها فى الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانها وجوداً فى الكون ، يعبر عنها أجلى تعبير فى الكلمة التى تدل على الكون عند اليونانيين ، وهى *Κόσμος* (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على للكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق للنظام فى أجلى صورته .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين مايسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التى تتخذها حضارة ما من الحضارات ، ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التى قررناها من قبل وهى صفة الانسجام ، تلك التى كانت الروح اليونانية تنشدنا فى كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك

تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإننا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لسكنا الناحيتين حقهما في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة إثناء الطبيعة الداخلية إتماماً تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كائنا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها مماثلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى السكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين — كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فنراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأواب ، وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

بيد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كائنا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى ، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت مجالاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح النثرية الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم — على حد تعبيرها —

نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالقضاء على أحد الطرفين ، وهو هذا بالطبع الطرف الثانى .

كذلك الحال فى الروح الغربية الحديثة ؛ إذ نجد النضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان النضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ؛ فإن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو فى أن ذلك كان صادراً صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذى قامت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون النبل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو فى الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الازدواج فى الطابع ظهر فى كل الأخلاق اليونانية ، حتى فى المصور التى تفكرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند أبيقور وعند الرواقين ، لم يكن فى استطاعتها أن تتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حساباً لكلا الطرفين .

وهذا الذى نراه فى الأخلاق نراه فى السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليونانى لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعة عاملاً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هى التى تحدد موقفه السياسى . وعلى هذا الأساس لم يكن فى عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجى ؛ وإنما حدث هذا فى العصر الذى انحطت فيه الروح اليونانية وخضعت المؤثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذى نراه فى تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صورته فى الفن اليونانى . فالفن اليونانى — كما يقول فيشر — فن يجمع بين الصورة

والمضنون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضنون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه ، وفقاً هادناً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو وقف للقلبي الذي يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضنون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضنون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أي الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الإنسانية ، أو بمباراة أوضح بين الصورة والمضنون الروحي .

لهذا لم يبرع اليونانيون في فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تمارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنانان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من هذين الفنين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين . والأسر الثاني هو أن للموسيقى تعتمد باللات على فكرة اللانهاى وفكرة العبورية . وذلك لأن الموسيقى في تسميرها الأصل إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهما .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مأس عظيمة كآسي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس تمت مجال للصراع :

« فأوديب مَلِكًا » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضالٍ سِجالٍ بين البطل ، أى بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فالملك لير وهملت لا وجود لهما في تلك المآسى إلا بكونهما في نزاع مستمر سِجالٍ مع القدر .

وبالملاحظة أن الصورة في الفن اليونانى كانت مساوية للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أى أنه كان ثمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية^(٣) .

— ٣ —

وطبيعى أن نجد جميع هذه الخصائص التى ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية والفلسفة بوصف الفلسفة هى المظهر الحقيقى الواضح الذى تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هى الشعور الواضح بالروح القوية السائدة فى شعب ما من الشعوب أو فى حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التى استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أى إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه فى النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التى تتأمل الأشياء تأملاً خالصاً بهرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعى الإنسانى أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن بذلك ؛ أى أن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هى ، صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن العلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هى .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة

الثانية — بمعنى أن لذات النصيب الأكبر في تصورنا للأشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تسكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وذلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي ؛ أي إنكار القدر الكبير الذي لاوعى في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء — نقول إنه تبعاً لذلك لم يُعَنَّ الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعدُ كاملةً ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً — كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد — محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بإزائه موقفاً خاصاً فوق النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد — كما هو عند كنت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة) — موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقتها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك إيذاناً بأن ثمت ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صُوِّر حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تَقم النزعة إلى النقد إلا حين تسكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تنور على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الحديثة كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذا أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تقف هذا الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك سيكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكارت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال المصور الوسطى أى كما صورتها الحياة الدينية . وهذا الشك الديكارتي إذا شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكاً حقيقياً واضحاً أن ثمت تفرقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية ، وبين الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أى في كيفية تكوين المانى والتصورات أو المفاهيم عن طريق حواس من الحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التى يكون بها المدرك صحيحاً ، أى أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التى بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فقل هذه المسائل لم توجد إلا فى العصر الحديث ابتداءً من لوك وهيوم ، وهى التى توسع فيها كنت من بعد ووضعهما فى أعلى صورة باقتها . ومن أجل هذا ، أى بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا فى شرط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة دون أن يكون فى سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون يضمون من المذهب ما يشاؤون ، فتجاربهم إذا كانت تجارب ناقصة ، ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقى الذى يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة الحديثون وتمتاز الروح الحديثة بمعانيها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقى إلا فى العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ،

كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك الأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها كائناتاً حية . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن للمادة حياة — وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الروائيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند اللاتنيين والأبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار

الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الجسم مثلاً نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل القدرات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق — وقد عرضنا لذلك من قبل — نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصف أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلسفة اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي امتازت به الفلسفة اليونانية كلها — في كتابه « في السياسة » . إذ تراه يتعلق بنفس الأشياء التي نوحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فللمشاهد من هذا كله إذاً أن الانحائية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل سرائق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية — وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي — نجدتها متمثلة أجلى تمثلاً في الفلسفة اليونانية .

— ٤ —

فلنتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلاسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منهما . فذا شاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التمييز في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور المصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نقبض الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه المصور ، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور

الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طوز يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرةً بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نزام — كما قلنا من قبل — يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حى . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين : الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية ، نارت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية . فبدأت النهاية تنجبه إلى الطبيعة الداخلية . وخصوصاً لدى سقراط الذى بدأ الطور الثانى من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذى خُيّم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تسفّز بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يمتدح على بذور فلسفة فى الكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذى كون المذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهباً أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغت فيها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد لطابع الأساسى للروح اليونانية قد تجلّى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلحظ فى شئ من السمولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسى ، ومع أنها قد قالا بأن هذا الوجود اللاحس أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنها انتصحت في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هى العلم والتفكير ، أى إلى جعل الذاتية الأساس فى هذا كله — نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنها لم يجعلوا الجانب الروحى مضاداً للجانب المادى ، وأنها لم يضما نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية ، فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن للعالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمة ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فيثاغورس — على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثّل وتتصور كما يقول ليبنتس — هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور . وعلى هذا فيجب ألا تفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال البعض ، وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلات ولوتسلانسكي . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة ماربورج ، وأشهر رجالها هيرتمن كوهن وپاول فانورپ . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن الأشياء أو القدرات المقابلة لها في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه ، وتنظر إلى هذه الصلة على أساس

أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعى ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وأنها خاضعة لقوانين آلية مبررة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملة للحياة ، أى على أساس أن الروح أو النفس تشيع فى الطبيعة . ولهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هى نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية فى آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة ثنائية لمذهب أفلاطون . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظاهراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، فى مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التى تأثر بها خصوصاً عن طريق تأثره بالفيتاغوريين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التى أظهرها وعلى الرغم من قرب العلة بين مذهبه فى البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التى وصلت إليها الطبيعة فى العصر الحديث — على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانياً ، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مقارعة للهوى ، إنما تصور الاثنين مرتبطتين ببعضهما بعضاً فى الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مقارعة إلا فى الدهن لحسب ،

ومن هنا يتبين أنه ليس ثمة تمارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الميولى التي هي الجانب المادى . وفى الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهده يقول دائماً إن الكللى لا وجود له إلا فى القهن ، والوجود الحقيقى هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفى هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى والآسى .

كذلك فى الأخلاق . فعلى الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لاحظنا من قبل ، لم يجعل الفصل تاماً بين الاثنين : فالأخلاق الأرسططالية مصبوغة بهيئة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوى .

كذلك الحال أيضاً فى الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الميولى تصبو إلى الصورة ، أى أن فى الميولى نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن فى الميولى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شىء روحى صرف . ولهذا أيضاً نرى أرسطو فى نظريته فى الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فىقول إن الكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً إن الكواكب عقولاً . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية — وهو العصر الذى ابتداء من سقراط أو السقراطيين وانتهى بأرسطو — إلى العصر التالى والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد فى الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطن ومؤثرات خارجية كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نثبت خصائص الروح لليونانية فى المذاهب التى ظهرت إبان ذلك العصر . فعند الرواقين أولاً — ولوانهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كى يقتصر على الذات — يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ،

لأن الرواقين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الداتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الأخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « پنيا » *πνύμα* . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار ؛ ومعنى هذا أن هذا الشيء الروحى هو شئ مادى هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمة انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأى الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات ، وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمة مكاناً ومجالاً للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات للمادية الصرفة . فن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادى . لسكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بمنصر روحى هو ذلك الليل *clinamen* الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يحمل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا الليل هو عنصر نزوع ، أى أنه عنصر روحى . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالمثل الأعلى ، وهو الأركسيا ، يكاد يكون مقارباً لفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

فإذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكالك نرى الشك اليونانى لم يكن كالشك الحديث

الذى يمثلها خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث يختلف تمام الاختلاف عن الشك اليونانى القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة لللحقة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة وبين ضرورة تأكيد المعرفة ، بينما نجد للشك اليونانى يحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعى ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعى ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية الحديثة . وهنا — وعلى الرغم من أن الأفلاطونية الحديثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير — فإننا نستطيع أن نلح أن هذه الروح في هذا المذهب . يشاهد هذا أولاً في الصراع الذى قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحى ، بسبب أن الدين الأخير يفرق بفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل تمت تعارضاً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحى في نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أبرقلس وفورفوروس قد قاما بمحنة عنيفة على الدين المسيحى في نظرتهم إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثنى ، والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلاطون ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن تمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت بفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن

كلا العالمين مفترق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت للنظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملا في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هي النظر إليها على أنها وحدة لائثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هوة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تملأها ، وعن هنا كان مجزؤها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد غللت ، بطريقة مباشرة حيناً ، غير مباشرة حيناً آخر ، وخاصة انقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

- ١ -

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حياً أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حياها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذاً ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يورخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضى التطور . ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلى . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلى هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقى لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذى نمحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذاً بين الزمان الآلى والزمان الحيوى — إن صح هذا التعبير — ؛ والأول لابد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أى أن الحياة ، وهى جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذى هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الاتجاه إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع البسط الآلى . ومعنى هذا كله أنه لابد من أن نطبع تاريخ أى شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوادث ، بهذا الطابع العام للتفكير ، وهو طابع الآلية . فالتاريخ — على حد تعبير كرونشه — فيه طابع الفكر من حيث أن

الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذى يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نقلاقه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زماناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا فى تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجى للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحى لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التى ندرسها إلى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحى الخاص بكل اتجاه . فإذا وجدنا أن المضمون الروحى قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحى جديد (ذو اتجاه جديد) ، فعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلبٌ للنظرة السائدة فى الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفى تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التى سادت الطور السابق .

فإذا بحثنا الآن فى فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التى يكون فيها انتقال مفاجئ أو شبه مفاجئ من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حيناً يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان — وبخاصة اشبنجلر — الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . سنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعنى به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذاً أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فإلى هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التى ساقها المؤرخون السابقون لفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأى السائد فى القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد

ذلك الاختلافُ في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست^(١) وريكتير^(٢) ، وبرانس^(٣) ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالليونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون — على حسب رأى هؤلاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ، ثم العصر الخليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود المنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهيرقليطس ، وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية . وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح السكلية . ويمثل هذه النزعة أنكسافورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنبادوقليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكون العصر الثالث والأخير ، وابتدى من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية . ويرد تسار على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول ، لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ رانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكسافورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح السكلية (الطلقة) ، لأن أنكسافورس ، وكذلك زميلاء ، كان بحثه متجهاً كالأولين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها . ولنا نستطيع أن ندين فرقا كبيراً بين فلاسفة الدهر الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ؛ بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليدنى تمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات

ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أحباب العصر الأول والثاني ، هذان ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمة اتجاه واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبتدئة بسقراط والمنتية بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجد كذلك في نظرية هيجل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل^(٤) عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فجل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويتبني من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو . ثم يبدأ العصر الثاني ابتداءً من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكاك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية الحديثة . والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تفحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، وتقبض موضوع . فمن ناحية ترى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكاك الذي هو نقض لكل توكيد . وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لابد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقض موضوع ، وموضوع ، أن تقوم ثمة وحدة هي مركب للموضوع بين الموضوع ونقض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية الحديثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ للفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فستطيع أن تجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيكل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فيكون حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كلها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ، ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تفعل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

— ٣ —

يبدأ أنسلر لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولا إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقا مع قصر كل من العصرين الآخرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسبا ، فإنه من ناحية المضمون ، أى من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماما . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرًا جديدًا للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذته من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرًا جديدًا إلا إذا بدأ تيار جديد قد تمحدث معطاه وأصبح شاعرا بنفسه . والسوفسطائية في رأى أنسلر ليست بدءًا لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم

وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متوجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أى لا بحسبانها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أى لم ينظروا إلى الإنسان كفسكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الدهني هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي ، كما يقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصراً جديداً .

ورأى اتسار في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده ، وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن السوفسطائية يجب أن تُمدَّ عصراً جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هي ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسار ، وإنما هي ثورة ناجمة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود . فن قبل اتسار أشار إلى هذه النزعة هيجل وآست ؛ ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معاني جومبرئس^(٥) . وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه . فنراها خصوصاً عند بيجر في كتابه عن التربية أو الثقافة « بيديا » . وأخيراً جاء في عام سنة ١٩٣٨ جوزيه ستيئا في كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية »^(٦) فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى ، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر .

وعلى كل حال ، فإن رأى اتسار هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد ، وهو العصر الثاني ، بالسوفسطائية ، بل ببذوه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الإنسان

— لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مُدْرَكَاتِنا للمائلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذا لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوى لدى سقراط ، فهو لم يُعْنِ أدنى عناية بالطبيعة ، بل وَجَّهَ كُلَّ هَمِّهِ نحو الإنسان . ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في المدركات ، فإنه أعطى للقوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً . فالصُّورُ أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود . وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فإن حالته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقةً للمادة أو لا توجد كذلك ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور . وعلى العكس من هذا يقول أرسطو : إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي ، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي ، وإنما كل وجودها بالقوة ، أما للصور فوجودها بالفعل باستمرار .

فن هذا كله نشاهد أن تمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد . وعلى هذا فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه ، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط . وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا المعيار ، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً : فالمدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهاً جديداً تاماً ، ولم تعد تُعْنَى مطلقاً بالوجود إلا كان ، سواء أكان ذلك الوجودَ الذهني أم الوجود

الخارجي ، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب ، أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيما وراء الطبيعة ، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري ، والرواقيون يأخذون عن هرقليطس . ولو أن هؤلاء الأخيرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، فإن هذا لم يكن مطلقاً يُقصد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي : « عِشْ بِمَقْتَضَى الطَّيْبَةِ » ، وكل ما يعنى الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن في العالم روحا كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقا عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعينهم من البحث فيها إلا أن يعلمنوا على أنفسهم ، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسى الذري في تصوره للطبيعة الخارجية ، وإذا كان الرواقيون قد عنوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الاطمئنان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثن شيئا مضرا بالإنسان ، وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طبيعيا من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق للسكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء ، وأصبح تمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة

المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحمل محل التيار القديم . لكن تعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نعلمها قبل أن ننقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن تمت شياً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالمخاريون يناظرون في شكهم الشك اليونانيين ، والكليون يناظرون الرواقين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس : فالشك الميخاري يختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك الميخاري يقوم على خطوة في التفكير ، بينما يقوم شك الشك على انحلال وضف نام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فها إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية الذرية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي ينشدها أرسطش لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها التخلص من الألم : فكل ما يريد الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغيير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تُدرك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى السكيبين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي لحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية بينما لم يُعن السكيبون بشيء غير تغيير للظاهر الخارجية ، دون أن يُمس الداخل بشيء .

نم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَعته وكلّ مدى تطوره .

فن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطوفيا يتصل بالدور الثاني ، وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكاك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكاك المتأخرين ثم المبكرين من أشياع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية الحديثة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزيته كما أن لها عيبها ؛ فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوى في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هي أن ثمة تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم منه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظلّ مخلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلّم به بين الجميع أن الأفلاطونية الحديثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية وللذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلنأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية (أو في إحداها على الأقل) أو في الأفلاطونية الحديثة . فنقول إن الأفلاطونية الحديثة لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية الحديثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه — في رأي أنصار — عند الأفلاطونيين الحديثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقين . فالصدور عند الأفلاطونيين هو بعينه العقل عند الرواقين . وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقين باطنة محيثة ، بينما هي عند الأفلاطونيين الحديثين صورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين الحديثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتجدد بالله عن طريق الوجد . وعلى هذا فالأفلاطونية الحديثة — حتى في هذا الجزء الذي يكون الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن العلو هنا ليس علواً كاملاً ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما اضطُررت الأفلاطونية الحديثة إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور الجديد الذي أخذ مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك قد أثبتوا أنه لاحقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون الحديثون من ذلك أنه مادامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عالٍ على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء

الجديد بالعلو ، فهذا المبدأ العالى على السكون إذاً هو الله . لكن إذا فصل فصلًا تاماً بين هذا المبدأ العالى وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك القانية . وهذا ينجى عن طريق الاتحاد والسكشاف والوجد .

فهذه الأسباب كلها يرى انصار أن الأفلاطونية المحدثة داخلة أيضاً في التيار الثالث . لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصيص ، وهو « أفلوطين » — أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنج في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذى ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم نُت في كتابه « أفلوطين » (سنة ١٩١٩) ثم موزسى في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه « فلسفة أفلوطين » (عام ١٩٢٨) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثانى والأكبر وهو أربقلس ، خصوصاً عند الإبطاليين ^(٧) .

والنتيجة النهائية التى نستخلص من هذا كله عند انصاره أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبعى التوكيدى : هو طبعى ، لأنه يبحث فى الطبيعة ولا يفرق بعدُ بين الروحى والمادى ؛ وهو توكيدى ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية — ما دامت تتجه إلى الموضوع — صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً فى ماهية المعرفة والمقاييس التى تقاس بها سماتها وبطلانها . وحينئذٍ شمرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالخس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نتق وثقاً تماماً بالمعرفة الإنسانية كما هى ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث فى المفاهيم والأشياء الفهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصّل للحقيقة هو البحث فى المعرفة . فالبحث فى المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء

أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم يمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئ الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجمل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقيم على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتي اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالاً بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الداني ، ومعنى هذا أيضاً أن الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن انعكس الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ؛ ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحلت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افتراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقمت الفلسفة اليونانية فكان به فقاؤها .

— ٤ —

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسار تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في

هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجى إلى حد كبير، لأنه يرجع فى غالب الظن إلى الوثائق التى اعتمد عليها فى كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة، والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى. ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده فى تقسيمهم لمصور الفلسفة اليونانية. لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى. فمثلاً نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم اندر فى أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية فى الفلسفة اليونانية. والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة، وهى النزعة التى أسسها قرنزيجر وسار عليها كُتّاب مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike التى يشرف عليها. ولكن أهم رأى أو نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلاسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فتلك هى نظرة أوزفله اشينجلر. وقد عرضنا من قبل لنظرية اشينجلر فى الحضارات، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للمصور الروحية.

يرى اشينجلر أن المصور الروحية متوافقة، بمعنى أن لكل عصر من المصور فى حضارة معينة عصرًا مماثلاً له فى حضارة أخرى. وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية، عُدّها فى الأصل أربعة، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة. وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض. فنلاحظ أنه فى ربيع الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد لله، وهذا قد ظهر فى الفلسفة اليونانية عند هوميروس. وبلى هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية، وهذه قد ظهرت عند هز بود. ثم يأتى صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح، وهو ثورة عنصرية (أى متمثلة بالأجناس)، وهذا يمثل فى الفلسفة اليونانية الأورفيون؛ وبلى ذلك النظرة

الفلسفية الخالصة إلى السكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط فى كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وثالثاً : تأتى النظرة إلى الرياضة وإلى العسدد بوصفه أقنوماً ، أى بمعنى أن المدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيثاغوريون ابتداءً من سنة ٥٤٠ ق . م . وتأتى رابعاً روح الزهد الدينى ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداءً من سنة ٥٤٠ وبهذا ينتهى دور الحضارة .

ويتلوه دور المدنية أى الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هى نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وعدّ العقل هو الأساس فى الوجود والحكم الأكبر الذى يجمع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات لإنشاء قوياً وهو ماتم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفى هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية . ثم يأتى بعد ذلك تكوين للذاهب الفلسفية الشائعة ، وهى مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهى دور الخريف .

وأخيراً يأتى دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هى النماية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاه كايا نحو الواقع العملى . ويمثل هذه النزعة المعسرُ الهلنقى وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقى . ثم يأتى بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العالمية ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأكمله ، ولا تكون محصورة فى الحضارة التى نشأت فيها — ثم تأتى النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنةً ووصفها جمعاً للسلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية فى عصرها الأخير ، ثم أمحاب نزعة التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشينجلر لا يدخل الأفلاطونية الحديثة فى عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها فى الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية .

فإذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً من تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشينجار . وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الدينى عند هوميروس وعند هزود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين . فإن للشاهد دائماً أن الفلسفة ولدت في أحضان الدين ، ولأن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية معنى ببيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهى هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة . وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس ، وينتهى بأنكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية — إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته — فلي الأكل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفرق مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فإذا أن نجعل لهؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية . ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بهؤلاء ، وإما بفلاطون وأرسطو ويفتح بهذا الأخير . وذلك لأن خريف الحضارة ينتهى بهذه المذاهب الليتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن للنظرة الكونية قد تنهت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالعصر الذى يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموقفين والمُلقَّين والمشائين للتأخرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله
 اشينجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية :
 والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ،
 لأنها تمثل لليتافيزيقا وعلم الوجود أكل تمثيل ، فالليتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور
 الأخير الذي يناظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناهي ، وفيه يعود الإنسان من جديد إلى
 أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس نظرة
 شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرًا رابعًا مستقلاً بذاته ، هو عصر
 الأفلاطونية المحدثة .

ربيع الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الأول

— ١ —

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فن الناحية الأولى قُسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية . ومن الناحية الثانية قُسمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديبالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . والفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديبالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير . لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فنلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديبالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديبالكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن الديبالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديبالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين بحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين

بالمنطق أو الدلائل كنهيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .
 بلى هذا تقسيم الفلسفة في ذلك المصير إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ
 أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يحلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما
 الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس
 صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الجسسى والروحي أو بين المادى والروحي .
 والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين
 ما هو حسي جسسى ، وبين ما هو نفسى روحى . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية
 والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت
 الثانية بفكرة الوجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنهما في هذا العدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة
 الفيثاغورية أقل تجزئاً من الفلسفة الإيلية ، أى أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من
 الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فعلى أن نقول إذاً بأن ثمة ثلاث
 فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فإذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولاً أن
 الفيثاغوريين كانوا يحسبون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد .
 وكذلك فعل الإيليون ، وعلى رأسهم برمنيدس : فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان ،
 أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالوجود
 عند الإيليون مادى وليس فيه شيء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا في مثالية المصير
 الحديث ، أو في المصير القديم عند أفلاطون وأرسطو : فنجد أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود
 الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الوجود عند الإيليون ، وهو قائم على أساس الفصل
 بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوى والعالم المادى . أما عند الإيليون ، فإن الوجود هو
 الأجسام حالة في المكان ، أى أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس

غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — وَسَطٌ بين الوجود الحسى والوجود العقلى ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس فى وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فإذا كان هذا الأخير يحمل الفكر والوجود ، أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رينج^(١) من قبل ، حين قال إن فى هذا القول مبدأً للمثالية . ذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول للمثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفشته ، إن الفكر هو الذى يضع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول القائل إن الفكر أصل الوجود — هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالتى يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود — وهو القول الأول — واقعية وليس مثالية .

فنتخلص من هذا إذا أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع پروتاغوراس وديوقريطس مع برمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تَرَدُّ فاسقتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فإذا ما انتقلنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى يقوم على أساس العنصر — لاحظنا أولاً أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة أيونيين وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدورين فركيدس والفيثاغورس وبين الإيليين

وأنبادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُعدُّ فركيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيونياً وليس شامساً . وكذلك الحال في الفلسفة الإيلية : فقد كان مؤسسها إكسينوقان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني الذشاء وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا افترضنا علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث الذشاء والترية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحققة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان حديدتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكهن من هذا الموضوع وتقيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكون فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسدندرس وأنكسانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى تقيض موضوع وتقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب

الآخر فلسفة الإيليين القائمة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركبُ موضوع حاول فيه الفلاسفةُ التوفيقَ بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذري على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إياه هو وضعُ العلاقة أو بيانُ الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعدّه مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون — وعلى رأسهم أنصار — إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج بحسب ، وعُدَّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أى أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرةً بعالم روحي ،

وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلا فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برميندس ، فإنه لم يقل بفكرة الوجود إلا من نظراته في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليلطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظراته في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تمجّه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا بعضا من الفلاسفة قد حولوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك نتيجةً لتقديم المعرفة أو لتأملهم في القات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برميندس — مثلا — قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهِر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليلطس في المعرفة الحسية لأنها تُظهِر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنبادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبانهما كوناً وفساداً ، أى تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبانها خلقاً من العدم أو فناءً بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذاً أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

ونالكا يلاحظ — كما ذكرنا مراراً من قبل — أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإننا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شبه ماديٍّ ، لأنه عنده مكوّن من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن تبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . فهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فعلى كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنكسمنديس إلى الجوهر اللامحدود ، وأنكسمانس إلى الهواء ؛ والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ؛ والإيلليون إلى الوجود بما هو موجود (أى بحسبان أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في السكون والفساد ، أى في إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجملة لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو بالتكاثف ، وتنفى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية . وإذا كان الإيلليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ فنقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ؛ وهم بذلك يمدّون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . واختلاصة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بمحضهم هذا مُنصبًا على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما القى بحث في الحركة لأول مرة بحثًا حقيقيًا هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دأعة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذى يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعرًا شعورًا قويًا بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيلييين . إذا فبهرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلمة بها لم تبحث بحثًا عقليًا ، فجاء هرقليطس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفسكرك اليوناني على النحو التالي : يمد هرقليطس بأق أنبادوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضًا بالتغير ، فأنبادوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أى من ناحية الشكل الرياضى . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبادوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر (أو المبادئ الأخرى) هو مبدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا بشيء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات وانصالحها . وجاء بعد هؤلاء أنكساغورس فقال أولًا بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادى فيهما يحتوى على عناصر كثيرة ؛ فكأنه

إذاً قد قال بالكثرة في المبدأ المادى . ولكن يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا للمبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية إذاً نشاهد المادة بما تحتمل من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل بوصفه المبدأ الذى يُخْرِج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنبادوقليس للتفسير ديناميكى ، بينما تفسير الذريين تفسير ميكانيكى ، أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلى أو شبه عقلى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلى قد وضع تفرقة كبيرة انقطع بين ما هو روحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإننا نستطيع من ناحية أن نعدّه خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعدّه مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التى قال بها ، ونعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهاً جديداً لتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا فلا بد لكى ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحية هى السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهى ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية ، وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من حل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاى المدرسة الإيلية ، ويشمل للمدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . والقسم الثانى يبدأ بهرقليطس وينتهى بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً ثم أنبادوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى هي : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحتة ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما للمشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع هنا أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة ، لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن للفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي أنصار . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شككها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في الشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه^(٢) في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضاً موندلنو^(٣) في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب أنصار إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على

المنهج الفيلولوجى ، مما جعل القطع برأى نهائى فى هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متميز الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجى من القطع برأى نهائى فى هذه المشكلة ، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضماً جديداً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى السنوات الأولى من القرن العشرين . وهذا الوضع الجديد هو الذى يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . وأول القائلين بهذا رأى تقريباً — ولو أن رجال العصر الرومانتيكى فى أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا رأى ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت مغلفة فى كناية تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا رأى هو نيتشه فى كتابه « الفلسفة فى العصر التراجيدى من عصور اليونان » (من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار فى هذا الاتجاه ، صديقه إرثن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يونل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لما لونا جديداً فى كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣^(٤) .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفى ، لأن الروح اليونانية كانت من قبلُ روحاً تشبيهية ، فسكانت تصورات الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت فى تفكيرها موضوعية ، وفنيت فى الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان — جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس فى تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفصل ، أى تنظر إلى الأشياء على أنها

مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بفناء الذات في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكان نيتشه إذا يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلاً من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كارل يونغ فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكان هناك إذا فارقاً بين ما يقوله يونغ وبين ما يقوله نيتشه : فنيتشه يمتد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يونغ يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تصوّر الأشياء . ويونغ يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومنتيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فمند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجريتا فون نتسهم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله : فطاليس وأنكسيانوس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التنزيه ، وهذا

القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيتاغوريون قد أخذوا فكرتهم من الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الأعداد ، وهذا الانسجام تدركه الروح الإنسانية ؛ فتصور الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنسانى . والإيليون في قولهم بالواحد الكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنسانى ، أى النفس الإنسانية ، الأساس الذى يقوم عليه الوجود . وأنها دوقليس حينما قال ببدأى المحبة والكرهية قال ببدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصورهما على أساس توارد العواطف في النفس ، فهذه العواطف تأتى الواحدة بعد الأخرى مضادة لها ، وهى إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبادوقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنكساغورس في قوله ببدأ الذرات الحية ، فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالمثل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنسانى ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في ديمقرطيس ، حينما قال بعقل كلى ، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان .

ومن هذا كله يتبين في رأى بوثل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولكن لسكى تم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً ، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عنها ، ووحد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة . وفصل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريباً . وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلي صورتها عند إكسينوفان الذى حمل حلة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هى الطبيعة ، فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرتليطس في قوله بالووغوس ، على أساس أن الووغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو الله . وظهر

هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وَّحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله . ويسمى يؤئل هذه النزعة باسم panentheismus أى أن الكل فى الله (من παν أى كل ، و ev فى ، و Θεός الله) . وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية : فهما نزعتان قد سارنا جنباً إلى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين فى نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية . فطاليس مثلاً يحسب أن الطبيعة حية ، وأن المتعاطيس حى كذلك . وبهذا كله استطاع يؤئل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفى

ورأى يؤئل هذا كان يمثل نزعة سادت فى عصر ما من المصور ، أعنى فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوى لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين ؛ أى فى ذلك الدور الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هينرش رِكرْت كانت فلسفة الحياة هى البذع السائد فى الفلسفة .

وليس من شك فى أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقى لما مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دللتنا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفة فى نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن فى نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة ، بل كانا — وعلى الأخص فى البدء — شيئاً واحداً ؛ والفلسفة تنشأ دائماً — كما يشاهد فى التاريخ الروحى — فى أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل بَستَرز^(٥) . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة فى الدور الأول للفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شىء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة فى هذا الموضوع فى كتابه « ينبوع الأخلاق والدين »^(٦) . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا الدامل ،

عامل الدين ، بعين الاعتبار ، ونحن نبحث فى نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ فى كلام بوثل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . فإن البحث التاريخى قد أثبت من بعد ، أو قد أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وُجدت عناصر أخرى فى أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هى أولا التفكير السياسى ، وثانياً التفكير الأخلاقى . فهذه العوامل مجتمعة أى : العامل الدينى ، والعامل السياسى ، والعامل الأخلاقى — هى المصادر الرئيسية التى نشأت عنها للفلسفة اليونانية .

التفكير السياسى : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس الميلاد رجالُ سياسةٍ اشتهروا بالحسكة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس تمت تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسى قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط يَمن كانوا عناوا بالسياسة فى المدن التى نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفيتاغوريون فى اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يُعدُّون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفى الخالص .

التفكير الأخلاقى : لم يشأ اتسلا أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجاً للتفكير الأخلاقى ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية . لكنه مع ذلك قد عدَّ من بين المصادر المحلية التى صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقى الذى وجد عند الحسكاء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقى الذى كان فى بلاد اليونان يقدِّم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفى . وهذا ظاهر فى

جميع المحاضرات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلى ظاهر .

اسكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد فيرقليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعى سابق على التفكير الأخلاقى ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هى التى تحدد وتعطى المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة ومجتمعاً ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا رأى رينيه برتلو . ففي البحوث التى كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٢٣ والتى ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوى والفكر الأسوى » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعى والمسائل الرئيسية فى الطبيعيات هى التى حددت الأوضاع الأخلاقية التى ظهرت فيما بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أى أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً فى كل المحاضرات هى النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً فى المحاضرة اليونانية التى نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقى ظاهر ظهوراً واضحاً فى القصائد الموصرية . وقد قال ماكس فُنت فى كتابه « تاريخ الأخلاق » (الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقى فى بلاد اليونان قد سار بان انتقال الإنسان من الانفعالات التى لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرأة — هو بريس — *σβειν* ، أى انتقال من الأخلاق الفردية التى يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلى ، وهذا القانون الكلى هو الذى يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القَدَر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها . فالقَدَر — *μοίρα* — قد أصبح الضرورة التى لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التى يخضع لها الناس والآلهة على السواء والسكانات الحية والسكانات غير الحية

أيضاً ؛ وزبوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصوّر على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقى السامى الذى يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير فى حياته سيراً مستقيماً . فهو القانون الكلى العام الذى يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذاً معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحمة .

وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة فى إيجاد قانون كلى واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يخضع له . وهذا القانون إذا تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التى تسيّر الإنسان دون أن يكون مخيراً فى أفعاله ، يؤدى إلى نظرة تتشائم فى الوجود . وهذه النظرة نجدناها واضحة عند ثيوجنيس ، وهى نزعة تميل إلى التشائم وتمتد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التى قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للخلاص من هذا التشائم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ، الالتجاء إما إلى الطقوس الديونيزوسية أو إلى الطقوس الأورفية ، وهى طقوس تقوم خصوصاً على إمكان نسيان التشائم وآلام الحياة عن طريق السُّكْر . أما إذا تصوّرت الضرورة على النحو الثانى بحسبانها قانوناً عاماً يسيّر الأشياء فى الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدر تنقلب إذاً إلى فكرة هى فكرة العدالة 86cm . وهذه العدالة تقتضى بدورها العقاب ، لأن الذى لا يخضع لقدر بوصفه عدالة يكون مُذنباً ، وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص المذنب : فالجريمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فإذا كان فى العالم شرٌّ — كما دعانا إلى القول بذلك تصوّر القدر على النحو الأول — فإن هذا الشر ضرورى أيضاً فى الوجود ، لأنه عبارة عن التكفير الذى يكفّر به إنسان عن خطاياهم . فوجود الشر طبيعة فى الوجود ، من حيث إنه ممثّل للعقاب .

لسكن يلاحظ مع هذا أن هناك — إلى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذاً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها

نظرة نقاؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق لسقراط ، بل نجد لها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشئ الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الفرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهي القدر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلا من أن نُترك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الموى الفردى . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قويا حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التفكير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التفكير الذي استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دعت إلى هذا التفكير الأخلاقي ، فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ؛ ودفعت ثانياً عند طاليس ومن ولىه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشدان وحدة في الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلاسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أى من حيث إن مرجعها جميعها إلى شئ واحد .

ومن هنا نستطيع أن نمد أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو المنصر الأساسى الذى دفع أو الذى عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب المنصر الصوفى الذى ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً المنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مملوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولاً أن ذوجانس اللارتسى ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شئ خاضع للضرورة ، ويأتى بعد طاليس أنكسمنديرس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التى هى اللاحدود أو الأثيرون *αἰθέρον* . فأصل

الوجود إذاً عند أنكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقى ، أى النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلى أو فى اللفظ غصب ، أكثر من أن يكون اتفاقاً فى المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستعملوا ألفاظاً غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأخذ بالرأى الذى قال به البيروني — فى كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة فى الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) ^(٧) حيث يقول إن كتاب « فى الطبيعة » لأنكسمندريس أولى به أن يُمدَّ بحثاً فى الأخلاق من أن يمدَّ بحثاً فى الطبيعة . وإلا فإننا إذا حسبناه بحثاً فى الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتى بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هى القانون الذى يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسيّاً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برمنيدس : نشاهد أن العدالة هى الحارسة لباب الحقيقة فى قصيدته « فى الطبيعة » . ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هى الأساس فى كل الوجود ، ويسمىها « هيرمينيه » . وقصيدته التى تكون هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هى التى تكون مذهب الطبيعى كله .

ثم يجعل أنبادوقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية . هما المحبة والكراهية المبدئين اللذين يكونان الوجود ؛ فمن طريق المحبة تتكون الأشياء ، ومن طريق الكراهية تفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخلط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هى التى تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتى بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجمها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتنا المحبة والكراهية ، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سترى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنبادوقليس .

والذى يميننا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هى التى أعطت لأنبادوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أى أن المبادئ الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذى عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذى بسببه انفصلت القدرات من الخليط الأول وانحدرت فى السكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الاخلاقى كان المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقى . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فإننا نجد مثلاً أن أسطورة الإر فى المقالة العاشرة من «الجمهورية» تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و «طلياس» تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن «طلياس» هذه هى للتعبير السكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .



والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة محلية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإننا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذى أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقى ، لأن الأفكار الرئيسية فى الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيتشه كان محقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس : بُعِدَ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس — كما يقول نيتشه ^(١) — قد قال بمقائيق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذى تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً — وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح فى كلامه — قال إن كل شئ واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجهم عن أصحاب النظريات التى قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثانى يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجمعه رجل علم ، لأنه لا يبحث فى أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم بحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً بحسب . ولكنه بقوله إن كل شئ واحد قد أصبح فيلسوفاً ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، فى رأى نيتشه ، نظرة صوفية ، وهى أوّل البحث الميتافيزيقى فى الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو — الماء . ولنا ندرى العلة الحقيقية أو الأسباب التى دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال ^(٢) : لعل السبب الذى دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فلما إذا أصل الحياة . لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدس بحسب ، لا على أنه تفسير تاريخى عُرف عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو — وعلى رأسهم سينيقيوس ^(٣) — قالوا بتفسيرات مقاربة . فنهى من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات

البرية ، وأن تكوين السحاب هو الملة في الحياة ، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس يهتانا من هذا كله أن تعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود . وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهتانا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علانه ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، وليست الروح الكونية . والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر روائية ، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فإنها لغة روائية خالصة .

أما الأقوال الفلسفية التي تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء ، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس — من ناحية الفلسفة الإلهية — أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله مختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء

إلى الآلهة . فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو أكسينوفان ، ولم يقل أحد من قبل بما قال به أكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

أنكسمندريس : رأينا إذا كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير متقنع ، لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء . لهذا كان على خلفه أنكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الفرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا نختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهاى ، بالمعنى الذى أصبح معروفا لدينا اليوم عن اللانهاى ، أى بحسبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن الراى الذى يكاد يكون أصبح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأپېرون — ἀπειρον — هو المادة اللامحدودة ، فهو إذاً شيء مادى أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهاية أو اللامحدودية . لكن بأى معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لا محدودية في الكيف ، أو في الكم ، أو فيهما معاً ؟ اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولاً في أنه لا محدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين . إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة ، فلا بد إذا من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللامحدود في الوجود . فن الطبيعى إذا أن يكون هذا اللامحدود لا محدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية حسابان هذا اللامحدود لا محدوداً في الكيف ؛ لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لا محدوداً من

حيث الكم. وعلى رأس هؤلاء تَنَزَّى^(١٤) وَتَشْتَمَلُ. والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن أنكسمندريس يقول بأن الأثيرون يتحرك حركة دائرية. فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تُتَصَوَّرَ إذا كان اللا محدود لا محدوداً في الكم أيضاً. ومنهم من يعارض تَنَزَّى وَتَشْتَمَلُ فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأثيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللا محدود محدوداً في الكم، ولكننا نفكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأثيرون حركة دائرية، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللا محدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء οὐρανός (أورانوس).

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي من عارض تَنَزَّى وتَشْتَمَلُ، أَسْلَر. وجاء بعد ذلك چون برنت في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» (١٧ §) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأثيرون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في «طايوس»، وهي الحركة التي تذهب وتعود. ثم يأتي أبِل ريه، في كتابه «شباب العلم اليوناني» (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقبس المنطقية في مذاهب هؤلاء بما نقبس به للمنطقية اليوم في مذاهب المحدثين. فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأثيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية. والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسمندريس كان ينظر إلى اللا محدود بحسبانه لا محدوداً في الكم والكيف معاً.

والآن، كيف نحدد هذا اللا محدود من ناحية الكيف؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسنبليقيوس، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللا محدود، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء. إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللا محدود، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود.

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللاحدود ؟ يقول أنكسندريس إن هذا يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رتر^(٥) ، إن أنكسندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأثيريون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن أقول ليرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أنت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أنهادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأً روحياً هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أنهادوقليس ، وانحلاء عند ديموقريطس والقرين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن الانفصال عند أنكسندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

وأول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللاحدود الحار والبارد . ونقول بعض الزوايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك . والأشياء عند أنكسندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب

الثابتة ، ثابتةٌ في جَلَد السماء ، أما الكواكب المتحرّرة أى غير الثابتة ففى عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحينما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي : هل هذه العوالم ، التى لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضى الفناء والكون يقتضى الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفنى ليولد عالم جديد ؟ فهذا ما تقتضيه العدالة ، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود ، لأن الوجود بطبيعته خطيئة ، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصحاب الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابة ، فإذا فنى الواحد وُجِدَ الآخر الذى يليه وهكذا باستمرار . ويكفى هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التى تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالى : فيلاحظ أولاً أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذى تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرق من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقى ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتنفى ، وهذا القول كان

للمقدمة أقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكسمانس : انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لانهاية أو لا محدوداً ، فكان لا بد خلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لانهاية أو لا محدود . ولكن كان يؤخذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأً معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلقه أن يكون معيناً بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، فهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأى الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما تصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعد الهواء الشيء الذي يحيط بالسكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لانهاية ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهي أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف . فبعضهم ، مثل تيشلر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الفائرية ، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأى انسلر — يرجح أن تكون الحركة هي حركة الدوامية . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأى في هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكسمانس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً . لكن يلاحظ أن هذا الرأى ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس

كان بعدُ المادة حية ، وكان يحسب — تبعاً لهذا — أن مادته هي أيضاً تنصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهي كالآلهة سواء بسواء . أما الدوافع التي دلت أنكسائس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنهى الحياة . فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو ببساطة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسائس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأى نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن أنكسائس كان يمد النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحينما يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أفكسمنديس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء من البدء الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسار يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسائس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسائس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسار يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسائس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس . وقد استطاع لأول مرة أن يكشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب السكواكب

السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً بسابقيته كل التأثر ، وأنه لم يكن طريقاً كل الطرافة كما يدعى رتر . وذلك لأن قوله بلا نهائية أولاً محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة — نقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً عن أنكسمندريس . ثم إن تحديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه — أوفى الفكرة على الأقل — مع التحديد الذي وضعه أنكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أنكسمانس كان معقفاً مع طاليس في جملة المبدأ الأول معيّنًا بالكيف ، مما يدهو إلى القول بأنه كان متأثراً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في أنكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل لنا النزعة العلمية الخالصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن الاتجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند أنكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لملة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد أنكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آلياً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في أنكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقتت للمدرسة الأيونية عند أنكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة

الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يحملنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من خيار أقل من هؤلاء الفلاسفة ، وأشهر هؤلاء أولاً هيثون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات النوية مائية أو على الأقل — على حدّ تعبير أرسطو — رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطباً أي ماء أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيثون ضئيلة نادرة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملوّء السخرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة^(٦) .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهو ذيو جانس الأبولوني . قال ذيو جانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء السكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي ، وأنه أزلي أبدي ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أي إلى الروح . وذيو جانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وإنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيو جانس الأبولوني يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينسكح على أنباذوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يحمل من الصعب علينا أن نفهم التغيير ، لأن التغير معناه قابلية

نحول الشيء إلى شيء آخر . وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ديوجانس زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ديوجانس كان في هذا معانراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ أنكسمانس حتى عهد . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أناباذوقليس ، على الأقل في رده عليه ؛ وثانياً تأثير أنكساغورس ، من حيث إنه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روجي .

المدرسة الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية لحسب ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة ، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية ، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين . فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

فنعول أولاً : إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد . بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين : فالصفة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء . والصفة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد . وهذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو^(١) : فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، ويقول تارة أخرى في كتاب « السماء » إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد ، وإن العدد نموذج الأشياء . وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين ، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين ، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها — كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود — ، وإنما

هم يحملون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء . وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء .

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يعبران عن قول واحد ، هو أن جوهر الأشياء العدد ، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفينثاغوريين غير مفارقة للأشياء ، إنما يحمل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن الأشياء في مكوثاتها وجوهرها أعداد ، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء ، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود . ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد . ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أولاً كما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنهما يدلان على معنى واحد . والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفينثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكونون جوهرها العدد . ومع هذا فلا بد أن نتساءل : كيف تكون الأعداد جواهر الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفينثاغوريين اختلافاً شديداً . فبعضهم يقول إن الأعداد تكونون جوهر الأشياء بوصفها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكونون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى مما . واتسم من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى مما للأشياء . لكن المؤرخين الأحدث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء معتمدين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأبيرون *ἀπειρον* والپيرس *πέρας* . فالأبيرون هو الشيء المقابل ، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها . وعلى هذا فقد كان الفينثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو بالنسب الموجودة

بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو المهيولى أو الأبيرون . ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول اتسار ، لأن الذى دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة فى الأبيرون .

أما عن الدافع الذى دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول ، فندكر أن السبب الأصل الذى دفعهم هو — كما يحدثنا أرسطو وفيلولائوس — ما رأوه من انسجام بين الأشياء ، وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فنقلوا هذا الانسجام الموجود فى الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أنّ النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً ، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابية ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص ، وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية ، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجمعون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود . هذا من ناحية ، وبلا حظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود فى الكون قد أدهشهم ، وجعل من الطبيعى لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد ، كان من الطبيعى إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .

العدد : قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين : العدد الفردى والعدد الزوجى ، وقالوا إنّ العدد الفردى هو المحدود والعدد الزوجى هو اللامحدود ، لأن الفردى لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو ؛ بينما العدد الزوجى ينقسم ، فهو غير محدود ، ثم ربطوا بين

المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللامحدود هو الشر. وأدى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية ، ففي الوجود المحدود واللامحدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات . فقالوا بأن في الوجود تعارضاً ، ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز في نظرم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض في الوجود عشرة هي : أولاً ، محدود ولا محدود . ثانياً : فردى وزوجى . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : المستقيم والمنحني . خامساً : الذكر والمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : الربيع والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك . عاشراً : الجمين واليسار .

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية ، وتقصد به عهد فيلولوس ؛ فعند نجد هذه اللوحة كاملة ؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض . ثم ننقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية : فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية ؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة ، بينما الثنائية تناظر الميولى أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية ، والأولى أى الوحدة مصدر الخير ، بينما الثانية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله ، وفي مقابل الإله توجد الميولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الميولى ، وهنا مصدر الخير والشر في الوجود .

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية

أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون من طريق الصدور . فمن الوحدة الأولى ، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية الحديثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم للتأخرون من الفيثاغوريين . ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول ، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى .

فأصوب الآراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة ، ثم كان من بعدُ ثنائية هي الميولى . لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة ، فقد قال به متأخرون أيضاً . ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين ، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً ، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الميولى وبين الصورة . وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية ، إنما من الناحية الهندسية ، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة ، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء ، شراحُ أرسطو الذين قالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن ما لدينا من وثائق ، خصوصاً للبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق .

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عندها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب ، وليست أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلهاً ، كما أن

هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . وإذا فالأعداد الفيتاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات . ولكننا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين — فهل الوجود في تعارض مستمر ؟

هنا يأتي الفيتاغوريون بنظر يتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤلفاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام ، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض بحسب ، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام .

نظرة نظرية الأعداد عند الفيتاغوريين : لما كان الفيتاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر ، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد ، بل اضطروهم هذا المذهب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة ، فإنهم — كاسنري فيما بعد — لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد ، وبخاصة العدد عشرة ، يقتضي أن يضموا هذا الجرم الجديد ، إلى جانب الأجرام للثلاثة الأخرى .

بدأ الفيتاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يناظر النقطة ، والعدد ٢ يناظر الخط ، والعدد ٣ يناظر السطح ، والعدد ٤ يناظر الجسم ؛ فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية . فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيتاغورية أعداداً هندسية ، أو أشكالاً هندسية ، فليس معنى هذا أن الفيتاغوريين لم يقولوا بأن هؤلاء الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية ، فهذا على الأقل — إن لم تصح الرواية — ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد .

ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج ، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذى يدل على الذكر والعدد الذى يدل على المؤنث . وكذلك الحال فى العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة : هو العدد الذى عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية . والعدد ١٠ هو أكل الأعداد ، وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى ، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى . ولهذا ارتفع به الفيثاغوريون ، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل اسبوسيتوس ، إلى سرية الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود . كذلك الحال فى العدد ٤ : فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين ، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد فى نفسه . وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها ، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل فى الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردى ، والعدد ٢ هو العدد الزوجي ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد فى نفسه ، والعدد ٥ رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذى إذا ضرب فى أى عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذى إذا ضرب فى نفسه أنتج فى خاتمة الأحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو للتوسط النسبى بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) ، وذلك كما يلى : $١ + ٣ = ٤$ ، $٤ + ٣ = ٧$ ، $٧ + ٣ = ١٠$ ، وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تسكعوى . والعدد ٩ تأتى أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣ ، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكل الأعداد ، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مغايرة للأشكال المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة : السكبي

وهو يقابل التراب ، ثم الشكل المرحى وهو يقابل النار ، والمثلث المنتظم يقابل الهواء ، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكل الأشكال المنتظمة ، وهو ذو الاثنى عشر وجهاً المنتظم . ولنا نعرف على وجه التحديد لمن تنسب هذه النظرية : أهى لفيثاغورس نفسه أم لفيثولاوس ، لكن يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيثولاوس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما بعد كيف ، أن أفلاطون في « طيماس » يتخذ مثل هذه النظرية عينها ، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه .

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التى يتركب منها الكون ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كاهم قالوا إن العالم حادث ، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . لكن كيف يقولون إن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء فى وسطه أو فى مركزه النار (كما فعل هيرقليطس) ، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهيبولى أو الخلاء — نقول حينئذ ينجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها ، شيئاً فشيئاً يتكون العالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى وتليها الكواكب الخمسة ، وبلى الكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولكى يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً ، أضافوا جرمًا جديدًا سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض ، وهو الذى يمثل فى إحداث الليل والنهار .

وعلى هذا الأساس قام النظام الكونى عند الفيثاغوريين . وتأتى بعد هذا فكرة

الانسجام ، فيقول الفيثاغوريون إن السكواكب متحركة ، وإن كل حركة تؤدي إلى نعمة وإن النعمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة ؛ والأجرام أو السكواكب مختلفة في سرعة نفعاتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز — ولهذا فإنها تنبت مختلفه ، إلا أن هذه النباتات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكثف) . والطبقة أو الأوكثاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين ، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً .

وهنا تأتي مسألة أثر حولها الكثير من الجدل ، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أنت فيما بعد ، وتلك هي مسألة « نفس العالم » . ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأى تسلسل الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروح العالم . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة تشيع في أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون شيئاً واعياً صريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الپانثيا πένυια الرواقية . أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها — حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو — إنها عدد ، وإنها انسجام ، لكن هذا القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فهمه المتأخرون ، أعني على أساس أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام غسب ، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطالية في أن النفس كال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظر يهتم الرئيسية ، وهي أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عرقب ووضعت نفسه في سجن ، هو البدن . والذي

وضعها في هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت مُحْسِنَةً ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادِس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيتاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن القدرات الترابية التي نَجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محلقة في الهواء . وهذه النظرية التي قال بها الفيتاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أفلاطون ، ويتحدث عنها طويلاً في « فيدون » .

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيتاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معتقداً دينياً أغلب الفلاسفة أنهم أخذوه عن الشرقيين ، ولهذا لا نستطيع أن نعدده من بين فلسفتهم . ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيتاغوريين فيما يختص بالآلهة ، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية ، لكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكهم في الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية ، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيتاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من الفنزيه والشجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيتاغوريين . وهنا نلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي . فلئن كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تدبر على قواعد حماية معينة ، ولئن كانت نظراتهم العملية مختلطة بطابع أخلاقى كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة ، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيتاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق ، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في

الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق ، بل هم سلكوا بحسب سلوكا أخلاقيا عمليا ، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يعملوا سقراط أول واضح لعلم الأخلاق وإنما يعملون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا البدء .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إيجابية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولا كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية ، حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . لسكن هذا الطابع الأخلاقي العمل لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي ، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي يتنهلوا إلى الأخلاق .

المدرسة الإيلية

أكسينوفان : اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقل بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ؛ هذا الفيلسوف هو إكسينوفان .

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة إكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين مختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصوّر لنا إكسينوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فن الناحية الأولى عدّ إكسينوفان — والكتاب الأفديمون متفقون أجمعين في هذا الصدد — نقول إنه عدّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، ققام يؤكّد قدم الله بدلا من حدوثه وثباته بدلا من تغيره ، وتنزهه بدلا من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية للعطسية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كلٌّ بحسب حاله ، فالزنج يحملون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يحملون الآلهة زرق العيون ذهبى الشعور . ولو استطاعت الخليل أو البقر أن تصور الله لصوّرتّه في صورة الخليل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدنيئة ، خصوصاً عند هوميروس وهزئود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشدّ التنافي مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزّه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحفظ للألوهية بقادستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو السكّال

يؤمن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تنقيدها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فنرّاجع تماماً أن إكسينوفان كان موحداً .

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤرخين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الشكل واحد رزى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال — بما لا يدع مجالاً للشك — تاوفرسطس ثم تيمون . والعبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً ، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته

لا تنغير. وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كلاً ، ثابت في نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإلالية ، فهو إذا يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإلالية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب خشب . ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تهاوتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخرًا بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً . أما انصوره لاكون فالزأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكره أنه تصور الكون على أنه كرة : وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات نجمله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً بتلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب

مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رَينَهَرْت^(١) يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحثاً بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الإبلية . وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإبلية ، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين المدرسة الإبلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود الفيناء أولاً فنسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعد إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، ولما يعمل في الوجود متغيراً ولم يكن بعد قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكن في كون الوجود ككلّ هو غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإبلية الحقيقي ، ونعني به برميندس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي ، وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برميندس : أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإبلية هو برميندس ، ويمدّه البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وُجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف

إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتداءً من مسألة الوجود ، بأن قل إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حالٍ من الأحوال . وقد رأى برمنيدس من هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت بحسب .

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الوجود ؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالتغير غير ممكن . وبهذا وضع برمنيدس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات الوجود ، وهو في هذا قد غرض هرقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر .

وابتداءً من برمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتى للفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ؛ وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أنسادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان — ولكنه لم يستطع أن يحلها — ، وهى مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل وللتغير الذى تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات — فإننا نرى برمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس

تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

نن على برميندس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقل مثالي بصور الوجود الخارجي على أنه وهم ، يجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برميندس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برميندس بنظرية المعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة المعرفة الأولى هي المعرفة الظنية أو الظن (دو كسا 866) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل متغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاتاً وتلقاً فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود الطاق ، الأزلي الأبدي ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحال في المكان . وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ؛ لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نقول العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد

والفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذا لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والفرقة . فإذا قلنا من الفرقة إنها من الوجود ذاته ، فنعني هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ الفرقة في الوجود ، وهذا خلف .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضى المكان ، والمكان هو السطح الحامى للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرض الثانى غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذى يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دائماً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خاف كما ذكرنا من قبل ، وإذا كان قد حدث ، فعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أى أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أى أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلى .

وإذن فالوجود هو الشكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أزلي ، وهو أبدي . والآن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية — كما سيقال فيما بعد — شيء واحد . ذلك هو مذهب برميندس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل ، ويكون الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برميندس — مع ذلك — في الشطر الثاني من تصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برميندس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برميندس أن يصور الوجود الذي تتصوره الحواس . يقول برميندس هنا إن الوجود مثل السكر ، لأن السكر هي أكل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وواجبة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين : الحار والبارد أو النور والظلمة ، ومن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود . ولا يعني هنا ما يقوله برميندس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعني أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برميندس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن برميندس يصور الوجود تصويراً حسيّاً خالصاً فيقول إنه اللام . فهذا القول دعا تسارثم بيرنت^(٢) إلى القول بأن برميندس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسيّاً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لسكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برميندس واحدٌ مادي أو أومادي . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برميندس

وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون پرميندس — على العكس مما يقوله بيرنت — أبا للثالية ، أما الآخرون فيجعلون أنه رجل منطق فحسب ، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها : فإذا يعني أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعني أن أعرف أن مركز الوجود هو النار ... كل هذه وتهميات وظنيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين — وعلى رأسهم جومپرتس^(٣) — من يجعل الوجود عند پرميندس متصفاً بالصفات التي للجوهر عند اسبينوزا ، صفات الجوهر عند اسبينوزا : الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند پرميندس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند پرميندس تصوراً منطقياً ، إن پرميندس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي رينيهرت^(٤) ثم أنصار مدرسة ماربرج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برنونوبوخ^(٥) ، لذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر پرميندس ، كما يجب ألا نأخذ أيضاً بنظرية اتسار وبرت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند پرميندس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسيّاً أو وجوداً منطقياً .

زيتون الإيلي : أقام پرميندس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يُدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه : زيتون الإيلي ومليدسوتس .

ويمتاز زينون من مليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقيًا ذا قدرة عظيمة على الججاج، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه، بينما كان مليسوس أقل قدرة، حتى اضطر في النهاية إلى الخروج من بعض الشيء عن مذهب أستاذه، تبعًا لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب. والنتيجة التي تستخلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود، كما تصوره برمنيدس، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له، وهو مذهب الكثرة والتغير. وكلا اشهد هذان الطليذان في الدفاع، ظهر لأصحاب هذا المذهب، إن كانوا يريدون حقًا الاستمرار فيه، ألا يسلموا لخصوم بشيء، فإن في مجرد التسليم بشيء اعترافًا بفساد الباقي، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة.

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس، لم يخالف أستاذه في شيء؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات — ويلاحظ أن كل ماورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقًا عما قال به برمنيدس. لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئًا في الطبيعيات، لأن أستاذه قد قال كل شيء. أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت، فلبأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة. فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصًا استدلالياً، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول إن المذهب للضادة للمذهب الوجود عند برمنيدس نفى قطعاً إلى تناقض، ومعنى إاضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة، وما دامت غير صحيحة فالأذهاب المضادة لها صحيحة. وعن هذا الطريق ثبت الأصل بطلان التقيض ولو أن في هذا المذهب الشيء الكثير من الجدل اللفظي، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشاعها للسوفسطائية. فافتراض متباين عند الاثنين، لأن زينون كان يرى من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية، هي مذهب

الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تصوّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن البنية المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول صرعية من المنطق ، بينما لم تسكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمتيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبداً الآن بالقسم الأول .

مهمج زينون ضد التعدد : أولاً — الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعددًا ، فإنه سيكون حينئذ لا متناهيًا في الصغر ولا متناهيًا في السكبر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعددًا ، فعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإذا كان ليس له مقدار فإنه إذا اضيف إلى شيء أو نُقص منه فإنه لا يؤثر شيئًا ، والشيء الذي إذا اضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعددًا فهو مكون من وحدات هي لا شيء . فالوجود إذن سيكون متناهيًا في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقدارًا ، فعنى هذا أنه لابد لنا أن نضيف (نسب) إلى الوحدات مقدارًا ؛ فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئًا واحدًا : وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون تمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار

بينها وبين كل من الوجودتين الآخرين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية ... ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كثيراً لا متناهياً .

ومن هنا نرى أننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالقائمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .
ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فمعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن يكون أكثر مما هو به ، فهو إذاً محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد ، لأنه لكي نفرق بين الوحدة والوحدة ، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننهي ، كما انتهينا في الحجة الأولى ، إلى نتيجتين متناقضتين ، وهذا يؤذن ببطالان المقدمة ، وعلى هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان ... وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالقائمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول :
إننا إذا أخذنا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف نفسى إذن أن ينتج شيء كلى ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، مادامت الوحدات المترتبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وإذا فالوجود واحد .

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد . وتنتقل منها إلى :

مبهم زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء للوجود بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإذا قام جسم من (ا) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولاً بالمنتصف ، وليكن (ح) ؛ لكن قبل أن يصل إلى (ح) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف ، وليكن (د) . ولكن يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (د) ، أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا وهكذا ... فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه ، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة .

ثانياً : يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطءاً ، إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل ، وهو العداء السريع ، موجود في مكان ما ؛ وأن هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما — فإنه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسلحفاة . وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ، وهكذا باستمرار ... وما دام المكان منقسماً إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فإن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، هي تقسيم المكان

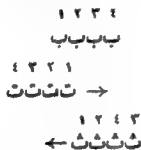
إلى ما لا نهاية من الوحدات . والفارق بين البرهانين هو أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .
وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثا : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريتان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريتين هي تلك للسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهمنا انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسما إلى عدة وحدات كل منها هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائما في آن ، ولما كان وجوده في الآن وجودا ساكنا ، فإنه سيكون إذا ساكنا باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أى أنه ينطلق ولا ينطلق ، أى أننا ننتهى إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به — كما اعترف بذلك أرسطو^(١) نفسه الذى رد على هذه الحجج جميعها — أن الشيء في الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (ج) ، ... الخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ و ب ، أو بين ب و ج . ففي كل آن يوجد الشيء للقذوف إذا في أثباته ساكنا . ولما كان الزمان هو مجموع الآتات ، فإن الشيء الماز في الآتات سيكون ساكنا إبان كل الآتات أى إبان الزمان ، أى أنه سيكون ساكنا باستمرار .
وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دورا خطيرا في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفس الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار

للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشئيين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى مكونة من الوحدات : ^{١ ٢ ٣ ٤} ب ب ب ب ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات : ^{٤ ٣ ٢ ١} ت ت ت ت ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات : ^{١ ٢ ٣ ٤} ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :



فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ت في اتجاه ب بينما تحركت ث في اتجاه ب ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت إلى ب أنه ستصل ث تحت ب فتكون على الشكل التالي :



وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب نراها قد مرت بوحدةين بالنسبة إلى ب هما ب^٣ و ب^٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث هي

ثالث^{١٣٢} ، أى أنها قطعت فى نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فعنى هذا أن ث قطعت فى المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للبدا الرئيسى فى علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان فى السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة فى مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التى وصلنا إليها تنافض هذا للبدا ، لأن الشئ الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة فى آن واحد . إذاً فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذاً فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها ، قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهى الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود فى مكان ، يجب أن تنضج من حيث المنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لا بد فى النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحجة الواحدة من القمع تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمع المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمع حين تذر . والحجتان الأوليان . والاثنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيماً بالفعل . أى أنه إذا قسمنا شيئاً ما فهما كان من عدد الأقسام التى نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء ينقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باسمرار هى أن للقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقداراً وليكن (١) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوى $\frac{1}{ع}$. ومجموع الأجزاء هو ع

$\times \frac{1}{c}$ ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية . وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فعلينا أن نقول أيضاً إن الزمان الذي فيه يتم التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقط يُقَطَّع في زمن نهائى . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط ، فإذا كان من الممكن أن يُقَطَّع مكان لا نهائى من حيث التقسيم فهو سيقطع أيضاً في زمان لا نهائى من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أى استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد . فحين يقول زينون إن السهم في حالة انطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآتات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتماس ، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعلى أى أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن تمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزأين ، والصعوبة هى في الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه للمشكلة قد أثارته الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلهجة زينون هذه الشئ الكثير من الجاهة .

أما اللمحة الرابعة فيبينة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشئ بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشئ الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون القياس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذى أوقعنا فيه زينون^(٧).

لكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التى نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون ، فيجب أن نعرف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير في الفلسفة لأن ذلك الحين لأن المنهج الذى سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعدّه مكتشف الجدل . والقيمة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية . فقد أثارته مشكلة التغير والظواهر ووضعها في أحد صورها ، وكان على كل باحث في الطبيعة ، أى في التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يمدان نفسيهما مضطربين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه بزمينيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التقليد الثانى الذى دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليوسوس : كان مليوسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليوسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، — لأن مليوسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه — نقول إنه لما كان مليوسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا قياً يقتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليوسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليوسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليوسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد أن اللانهاية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن مادفع مليوسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لانهائية الزمان لانهائية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليوسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هي اللانهائية العقلية أو لانهائية المقولات ؛ فإن حديثه عن الوجود حديث مادي

خالص ، كما فعل برمنيدس من قبل ، إلا أن برمنيدس جعل هذا الوجود متناها ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان .



والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يقال فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعا لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولأننا نجد في هذا الرأي شيئا من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأى متطرف كذلك ، وهو الذي يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعا لهذا يحاولون بدء فلسفة التصورات لا ببرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثاني ، فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثاني من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حسابا لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحا ظاهرا في أنابودقليس وأنكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفا بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلي أبدي ثابت ، وتبعا لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على للمدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالسكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذي تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك

طبيعة آلية وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسر تفسيراً كيمياً آلياً لا كيمياً ، يقوم على تغير الكيفيات بأوضاعها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية النهج يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد . ولكن لا نكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدال وفي المنطق مرجعها ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقليطس

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام للمعارضة : فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبين — مع ذلك — يسهان في طريق متوازٍ تقريبا ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحته بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطئ* ، والطريق الذي يسهرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظا كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزبود ، وهو ميروس خصوصا ، وفر كيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب إليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتا ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلا ، على حد تعبيره παρὰ τὸ εἶναι ، فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضا هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو يقلب دائما وباستمرار من حال إلى حال ؛ فالشيء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ، وهكذا باستمرار . وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة واحدة ثباتا دائما أو على الأقل ثباتا لمدة غير

قصيرة . ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه ، لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذا أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم . إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً ، وكما فعل لاسه^(١) . فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القائل بالمذهب الذي سيقول به هيجل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة ؛ ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد .

لكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل ضد مرتبط به ضده . وهنا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جميعاً — يصور هرقليطس هذا للبدأ القائل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلا ن تصويراً حسيّاً فيقول إن هذا المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعترضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلا ن ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلا ن ؟

إن الروايات والمنطق ينطقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار للمبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلا ن . فأرسطو وسنقلاقيوس في شرحه على أرسطو^(٢) يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذي يتمثل فيه دوام السيلا ن ، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلا ن . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات .

والآن : فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا

إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستقر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأخرى أن يقال تبهما لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سبقول أنبادوقليس من بعد . فمكان هناك إذا ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبهما لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس λόγος .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصبحت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصبحت باليبوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نعددها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو المعتمد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل إلى أعلى هو المبتدئ بالتراب

ماراً بالماء ، منتهياً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في « طيلاس » .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقتين المتضادتين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتى عليه دورات يقضى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولا العالم ، ويستمر هذا العالم في النضج والتطور حتى يذمى تطوره إلى حد يقضى فيه كل الوجود ، ثم يأتى من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرّر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب « القود الأبدى » عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الرواقيين الذين تأثروا هرقليطس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتى في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم السكى تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدّر لكل دورة حتى تأتى السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانى عشرة ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقتين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطوق أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس . والمعلومات التي لدينا عن الطيبيات عند هرقليطس معلومات نافية أكثرها منتهل .

ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تنفى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعى أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه فى قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف ، وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالسكم عن طريق الامتداد والتمتص أو التخلخل والتكاثف ، نجد — على العكس من ذلك — يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أى تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك تغيراً بالكيف ، سواء فى المبدأ الأول وفى كل ما يتم فى الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، بنظرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذى يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أثارَت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التى على أساسها تتوالى التغيرات ، أم أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللاحسوس ، أو الروح الكلية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلى يهيمن على الوجود ، كما يهيمن الروح الكلية أو الله على الأشياء^(٢) .

فإذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام فى الوجود إلى مذهبه فى المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية — كما فعل برميندس . من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هى

المعرفة العقلية وحدها ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس تحمل من النفس شيئاً نارياً ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام . ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء ، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيّاً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يحملون هرقليطس يقول بمبدأ لا محسوس وبالأوغوس بحسبانه العقل ، يحملون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيّاً ، والذين يذهبون المذهب للضاد يحملون النفس نارا كالنار المحسوسة سواء بسواء . ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق : فنجد أن أول بحث في الأخلاق بحسبناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية ، وبأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديمقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتناثرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدى الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود . ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيّراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوى ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً بالتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

أنبادوقليس

لئن كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقليطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم وبالكثرة المطلقة ، فإننا سنجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به برمنيدس وجوده ، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه أن يحمل التغير ممكناً .

وقد كان من الضروري أن تقوم هذه الخطوة لأن حالة التفكير اليوناني بعد هرقليطس كانت تسير في طريقين معارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لا بد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقتين ، فيصف الوجود بما يصفه به برمنيدس ، كما أنه يحاول للتعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كي يستطيع عن طريقه أن يفسر الحركة والتغير .

جاء أنبادوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير كما قال برمنيدس من قبل ، وذلك لأن التغير هو إما إلى فساد وإما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلا يمكن أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن تصوّر أن يضاف شيء إلى الوجود من حيث إنه الوجود هو الكل وليس غير الوجود شيء . كما أنه لا يمكن أن يُتصوّر وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه في أى مكان سيذهب هذا الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذى سيطر عليه الفساد ؟ وطرح هذا فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبدياً ، وهذا قد تصوّره أنبادوقليس أيضاً على أنه غير قابل للتغير ، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك ، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادئ الوجود ليست واحدة ، وإنما مبادئ الوجود كثيرة ، كي يستطيع أن يفسّر فيما بعد كيف يتمّ التغير ، ومن هنا كان مبدأ أنبادوقليس مبدأ كثرة لا مبدأ وحدة .

هذه المبادئ التى هى أكثر من واحد ، هى العناصر الأربعة المعروفة . وليس من شك

في أن أنبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب ، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو ، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة ، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسيمانس ، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بهذا الحار والبارد ، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس ، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولائوس . أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب ، فأول من قال به هو أنبادوقليس . وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي « استوخيون » (استوَّخُس) لم يكن أنبادوقليس أول من قال بها ، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي ، كما يظهر من محاوره « تيتاتوس » .

وقد أضاف أنبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية السكيف . والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق السكيف ، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كيمياً آلياً ، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال ، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزئيات صغيرة ، وبين كل جزئى وجزئى توجد مسام . ويتم الاتحاد ، سواء أكان هذا الاتحاد كيميائياً أم آلياً ، بأن تأتى الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين الذرات أو الجزئيات الموجودة في العنصر الآخر ، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبثقة من العنصر الآخر . فهناك إذاً مسام ، وهناك سيال مستمر يجرى بين الجزئيات المختلفة في العنصر الواحد والجزئيات الأخرى في العنصر الآخر . وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير ، فهو اجتماع جزئيات العنصر الواحد بجزئيات العنصر الآخر أو انفصالها ؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في السكيف بل كل تغير هو تغير في السكف بحسب ، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أنبادوقليس لا يمكن

أن يكون موجوداً في الوجود ككل ، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب ، أى في داخل الكل الأكبر ، بينما نحن قد رأينا عند برميندس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل ، وفي أجزاء الوجود .

والآن ، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال ؟ لا يريد أنبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير ، فلم تكن نظريته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدءاً للحركة . وإنما قال أنبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدءاً مخالف للمادة ، هذا المبدء هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد . ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال ، فهذا الانفصال سماه بالكراهية . ومبدأ الحبة هو الذي يجمع بين الأشياء ، بينما مبدء الكراهية هو الذي يفرق بينها . وهنا تبرزنا مشكلة مهمة ، وهي : هل هذان المبدأان مبدآن مجردان عقليان ، يمكن أن يتصورا على أساس تصور هرفايطس لمبدء الأوغوس ، أو هذان المبدأان هما مبدآن ماديان مكونان من مواد ؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان ظاهريان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ويعنى بذلك أن مبدء الحبة ومبدء الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورهما أنبادوقليس على أنهما مكونان من مواد .

وعلى كل حال فيظهر أن رأى أرسطو هذا أرجح الآراء ، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يعملا هذين المبدأين المذنبين هما مبدءاً للحركة والتغير في الوجود ، مبدآن عقليين أو مبدآن عاليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل في هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية

لأن أنبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذين المبدأين ؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت للمدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنبادوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليتان أبديان ، يتناوبان السيادة في الكون : فتارة تكون السيادة للحبة وتارة تكون السيادة للسكرامية ، وطوراً تأتي حالة *بَيْنَ بَيْنَ* ، يكون فيها هذان المبدأان سائدين معاً أو متنازعين — ولو أن أنبادوقليس يميل إلى جعل مبدأ الحبة في هذين الدورين الأخيرين متفلباً على مبدأ السكرامية . وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات . وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام : ففي القسم الأول تكون تمت سيادة مطلقة لمبدأ الحبة ، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ الحبة إلى سيادة مبدأ السكرامية ، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ السكرامية ، ويل ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ السكرامية إلى سيادة مبدأ الحبة من جديد ، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ الحبة مرة أخرى من جديد . وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار . وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات ، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أنبادوقليس قول هرقليطس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات ، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب ، وهما دورا الانتقال أولاً من الحبة إلى السكرامية ، وثانياً من السكرامية إلى الحبة من جديد . أما القسمان الآخران ، وهما الحبة المطلقة والسكرامية المطلقة ، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي — والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده الحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (*μῆγμα*) .

وأنبادوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها برمنيدس ، وتارة يسميه باسم الآلهة ، دون أن يحمل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب ، لأن مبدأ الحياة هو وحده الذى يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط فى صورة الكرة ، لأنه فى الكرة لا يوجد تنازع ، بل كلها استواء فى استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ السكراهية فى هذا الخليط السائدة فيه الحياة وحدها ؛ وذلك لأنه لسي يتم الوجود لا بد أن يأتى زمان ينتقل فيه الكون ، الذى هو الحياة ، إلى الحركة التى توجد فيها السكراهية أو تتم عن طريقها السكراهية . وأول ما يتم ذلك بأن يأتى مبدأ السكراهية ويدخل فى هذا الخليط الأول ويحدث انفصالاً تاماً بين جميع الجزئيات ، ثم يأتى جزء من مبدأ الحياة أو مبدأ الحياة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت ويدخله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة ، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى .

تلك هى النقطة الرئيسية فى مذهب أنبادوقليس فى الطبيعة . ولا تعيننا بمبدأ الانفصليات التى قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب ، كما أنه لا يعيننا أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لأنبادوقليس الفضل الأول فى أنه وجه نهاية كبرى إلى علم الحياة ، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برنيت إلى القول بأن أنبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التى رآها وظن أن هذه الحفريات هى أصل الحياة ، وأن الأحياء قد تطورت عنها ، وإنما يعيننا فقط فى هذا الباب كلام أنبادوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها ببعضها ببعض . لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألقة تمام

التألف في جسم الإنسان ؛ وهذا الاجتماع في أعلى صورة في الدم ، والدم مركزه القلب ؛ ولذا جعل أنبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة ، وقال إنه مصدر للمعرفة أو أداؤها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت القدرات المنبعثة متفقة مع المسام التي تستقبلها ، نرى أنبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما نأثر برميندس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنبادوقليس يشور من جديد على المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ، ويحمل على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يحمل من أقوال أنبادوقليس في هذا العدد مذهباً تاماً في المعرفة . وتفسير المؤرخين لمذهب أنبادوقليس يختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود ، مثل كارستن^(١) الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد ، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأي قد عارضه أنسلر أشد المعارضة ، وقال إن أنبادوقليس يفرق بفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ الطبيعة والكراهية .

فإننا نظرنّا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً ، فهو بلا شك قد تأثر برميندس ، كما تأثر هرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التنوير والكثرة ، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية ، لكن

يؤخذ عليه — كما لاحظ أرسطو^(٣) — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدءاً واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن عملية اتصال. وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أنبادونليس هي في أنه قال بأن اللبادي 'كلها مبادي' غير مقبورة بالسكيف، وأنه فضّل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

الذريون

مؤسس المذهب الذريّ هو ليوقيثس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقيثس مخططة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو^(١) في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستلزم القول بالخلأ ، ولما كان الخلأ عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ، وقالوا أيضاً بأن الخلأ لا شيء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قال به الإيليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه العدم والخلأ ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يقدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلأ فقد وجب القول بالخلأ . فكان هذا العدم أو هذا الوجود الذي هو الخلأ هو شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة ، وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانتهائية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون في الأصل من أجسام لا مقناهية في العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند پرمينيدس ، أي أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ؛ وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلأ بل هي متلاصقة تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث في داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث التكيف ، فهي متصفة

إذاً بصفات الوجود الثابت عند ديميدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هى الأجسام النهائية التى تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء . ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هى أن الأشياء ستكون لا متناهية فى الصغر أو لا متناهية فى الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تنجزاً ، وهذه الأجزاء التى لا تنجزاً هى ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التى لا تنجزاً أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود فى داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً بحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هى صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الدريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها فى هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف فى الكيف بل فى الكم وحده ، ولذا أضاف الذريون إلى الذرات صفات كمية بحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هى الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هى الصفات الثانوية ، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلًا بالنسبة إلى شخص ، خفيفًا بالنسبة إلى آخر ، فهى صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هى الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الدريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا

إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الفريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث السكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالسكيف . ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الفريون لا يجعلون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لا متناهية في العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية للقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقيطس لم يوضحا توضيحاً تاماً لفكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور . لكن يلاحظ أن بعضهم يذكر ذلك ، قائلاً إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورهما ديموقريطس وليوقيطس ، وعلى هذا فن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقيطس قد قالوا بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن أسلم من أصحاب الرأي الأول ، وهو يفكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من

هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن السكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء . وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أى التغير الخاص بالأشياء كلها فى داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن ، كيف ينشأ العالم ؟ فى البدء كانت الذرات متحركة فى الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل : لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى فى الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهى حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هى حركة دائرية أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هى التى حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الآراء فيما يتصل بحركة الذرات ؛ وهناك رأى آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً فى الخلاء اللانهائى ثم سقطت عن طريق ثقُلها إلى أسفل ، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكون من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأى الأخير هو رأى اتسار ، ولكن الرأى الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود ، وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أى عن طريق الذرات الكروية ، وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذررات الجسم وتوجد فى كل مكان منها ،

إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة نجمة كبيرة دون الأماكن الأخرى ، لأن في الجسم مواضع خاصة بأواع معينة من الانفصالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف . والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات ، فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن طريق تصور سيال يأتي من الخارج وينقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل . فكما أن أبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيل من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد ، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض . ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماس .

وعلى هذا زى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكانه في الجزء الخاص بهلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء رוחي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فنصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسيكاً كما يعضى ذلك مذهبه ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه الذات تصوراً لذياً صريحاً بوصفها لذة والمسا لحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلذذه في المذهب القرى أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج من كونه ملاحظات أخلاقية توسع

فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذرى ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين السكثرة والتغير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بجميع زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فذهب الذريين جمع بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مذهب مادي صرف ، لا يخرج من التفسير الآلى إلى أى تفسير فغلى أو روحى . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى ، ومن أتباع هذا رأى اشليير ماخر^(٢) ثم رتر^(٣) ؛ إلا أن هذا رأى قد فتنه اتسار تفكيراً نهائياً لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذرى صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن فى اتجاهه فى المعرفة مذهباً علمياً تاماً ، والواقع — فيما يرى اتسار — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويحمل الإنسان مقياس كل شىء ، ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً ؛ وهذه الصفات لا تتوافر فى الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعدم من بين السوفسطائيين .

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إفلازومان ، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا ، حتى أصبح من بعد المهدّي الأكبر للفلسفة اليونانية ، وفي أثينا كان سريعيّ الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بيركليس . إلا أنه حدث قبيل الحرب البلوونيزية أن قام خصوم بيركليس واتهموه في أشخاص أصدقاؤه ومن بين هؤلاء أنكساغورس ، إذ اتهموه بالإطاحة عن الآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . وللمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أنبادوقليس وليوقس أي أنه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند بريميدس ، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق : فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كونا أم فساداً ؛ ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أنبادوقليس ، إلا أنه رأى أن أنبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة نفسياً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى اللبّادى ، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أنبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة الأولى التي منها تنشأ الأشياء فقد عدّه ثانوياً . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير حين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضاً بالكثرة قال بالتغير بين الأشياء المختلفة وبالكثرة ، ولما كان قد رأى من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياً على هذه الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى

إلى القول بالاختلاف في الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادئ الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتويًا على كل الصفات التي سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفًا .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم *δμοιομέτρεται* ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أم ما ذكره القضاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الميوميو مريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد

في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لابد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذلك الذي يرجع الحركة والاختلاطات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس *voüs*) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، نلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزائه الوجود مساواة من حيث السكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمي لحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث السكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذ في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون مساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي أنه لكي يكون الإنسان مالمسكاشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم فالعلم السكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق مافي العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً لكل ، إذ رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس

فسكرة العقل هو بيان الحركة من ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهذا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الشكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم يذكر العناية بالنسبة إلى الشكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستعمله استخدماً حقيقياً . فأفلاطون^(١) يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الشكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعنى أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو^(٢) إن أنكساغورس وضع العقل علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علة غائية ، بل استعمله علة فاعلية لغضب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو حتماً في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكان فسكرة العقل هنا كفكرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات ، أعنى مجرد حيلة مصطنعة حينما يعوز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فسكرة العقل ومن فسكرة هذا الوجود اللا محسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطاف تنفذ في جميع الأشياء ، فنزل هذا الوصف يحمل هذا العقل قريب الشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير

المادى الخالص وعد المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين المهيولى وبين الصورة أو بين المادة والروح فإذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأى أنبادوقليس مبدأن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ؛ وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ اللذين ، وجدنا أن اللذين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ آلى صرف : فالنقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً ، لهذا لا يمكن أن نعد اللذين مقاربين لأنكساغورس فى شئ من هذا .

وأول حركة يحدسها هذا العقل وتتم فى الخليط الأولى الذى اختلطت فيه الهوميوميريات هى حركة دائرية يحدسها فى جزء من هذا الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية السكون وغنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل فى هذه الحالة تنحصر كلها فى إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميوميريات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم على نحو آلى طبيعى .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس فى المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برميندس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحيحة التى يجب أن نعتد عليها ، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذى يقول إن الشبيه يدرك الشبيه — شأن جميع الفلاسفة اليونانيين — فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المتغير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر فى الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس — وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الألوان والأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدة العين ، ولا يمكن أن تنعكس

الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون المين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا انتقل إلى المذهب الديني لأنكسافورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قليلة لا يكفي معها أن نبرر أو نفي ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكسافورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يمد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكسافورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضاً أنه تصور الإلهة « أتنيه » على أنها شيء مادي . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكسافورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الألهة .

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكسافورس وجدنا أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً . وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين ، كما يجعله من ناحية أخرى « بشراً » بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير

النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلاسفة لم يصادف من الاختلاف في تقديره مثلاً صادف تيار النزعة السوفسطائية ، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه ، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلمية . والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في « تيتائوس » عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زميهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا محال ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر ، هنالك ابتداء فهم السوفسطائية يقرب من الصواب . فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه « تاريخ الفلسفة » ، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . لكن المؤرخين الذين تلو هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح ، فحط بينها وبين نزعة الشكاك ، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين ، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هي صفة التنوير *Aufklärung* . وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة ، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهات قوية . فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية

لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضارى . وكان من أول المثليين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش . ثم لم تلبث هذه النظرية الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية . حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنر ييجر في كتاب « بديا » . وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت في جوزية سميثا الذى وضع كتاباً بعنوان : « نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين » سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .

والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ، أن نضعها في وضعها الصحيح في داخل التطور الروحي عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور . ولبيان هذا نقول أولاً : إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها ، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية ، هو الإمبراطورية في عهد بركليس . هناك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أى في القرن السادس . وكان لا بد ، تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسى ، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذى يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً ، وأن تكون هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أشرية ، تقتضى تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسى في إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسدية والصفات اللازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات ؛ فتسكون عن ذلك جوثلاً يوجد في غير داخل هذه الأمر . أما الحياة في

القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلاجنور ، أى بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانها وأن يثبت امتيازها . وحينئذ ستقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع — تجوؤاً — أن نسميها أرستقراطية أيضاً ، ولكنها من نوع آخر ، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية .

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذى لم تعد فيه المدينة مكثفة بذاتها ، بل جزءاً من كل — نقول إن في هذه الحياة الجديدة تدمو الروح الفردية . لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فنتمو إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته . انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما بينا — فلم يعد القادة نبلاء ، من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعفى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العملى . لهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العهد أن يربى المواطن على فضائل الدولة . لكن مهمة السونطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكن يودى كل مواطن ما عليه ، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسيّر أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السونطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فإن هذه الصفات التى تستلزمها القيادة مثل حضور الفهم والمتابعة والإقدام ، وهى الصفات التى تطلبها ثيوكديدس من السياسى ، لكن يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس ، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس السونطائي ، أو لأى كائن من كان ، أن يخلقها في نفس الرجل . ولكن الشيء الذى يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه

الإنسان هو الخطأ ، والقدرة على التأثير في الناس ، أى الناحية الشكلية في الروح الإنسانية .
لذا سيكون النقص الأصل للترية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل ، فهي إذن مبدأ
صوري في الشخص الذي تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن
يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا النقص
أولاً ، ثم أن يحقق مقتضيات هذا النقص على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة
السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس ، أى
أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية .

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد ، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت
وتغلقت في كل المراتب الروحية عند اليونان . ولذا كان لا بد للفلسفة ، التي ستعبر عن
التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه
الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هي
الشخصية ، والشخصية أساس الفردية .

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موجودة
عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين . فبدلاً من أن تكون
الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة ، يجب — أو هذا ما تقتضيه
الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير
في النظر إلى الأشياء . وفي هذا تغيير تام شامل لجرى تطور التفكير اليوناني ، إذ سينقل
به من الموضوعية إلى الذاتية .

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضى إذن إيجاد النزعة السوفسطائية ، كما
أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضاً كانت تقتضى بدورها

هى أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية ، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنسانى أو الإنسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسينوفان . إذ نجد عنده لأول مرة جُرأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفى إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الإيلية التى كان هو مؤسسها ، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس ، الذى شاء أن يجعل من اللاوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود . وفي هذا الشئ الكثير من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفى ، لأن اللاوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان ، فكأننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية ، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان . وأنكساغورس قد قال : بدأ عقلى روحى ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق . وأنابادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كماهى عند الأورفيين ، فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية ، والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى . ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا ... ولو أن هذا التأكيد غير صريح - ثبات الروح الإنسانية أو الذات ، من وراء كل التغيرات التى هى أساس الطبيعة الخارجية .

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لا بد لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة فبنعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً ، وأن يجمعوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل ، حين جمعوا الطبيعة مقياس الإنسان ، وأفكروا أن يكون الإنسان وجود مستقل قائم بذاته ، يختلف عن الوجود الخارجى . ومن هنا كان من الضرورى ، من حيث منطق التطور الروحى الفلسفى ، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً وأن تجعله محور التفكير .

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة ، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي نشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات : فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار . ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح ، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقه . فلهذه الأسباب الثلاثة كلها ، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضارى يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .

وبلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب ، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزود ، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهو التيار الذي كان يمثل الشعراء ابتداءً من هوميروس ثم هزود ، ووجد صورة واضحة عند بندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكديدس . فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجماعه التيار السائد . ولهذا الأسباب عُدَّت النزعة السوفسطائية معبرة تعبيراً دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها ستيغا في هذا الصدد . فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم ، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التي تجمل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة للوضعية ، بل من شأنها أن تجمل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة ؛ فهي نسبية إلى الأفراد . ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح

عقلية . وهذه الروح العقلية تقتضى أول ما تقتضى الاستقلال فى الفكر ، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس ، ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق ، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل ، لأن التسامح ، عناء إمكان الاختلاف ، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة ، بل متغيرة بحسب الأفراد . وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية ، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكرى ، وبالتالى على الحرية .

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هى أنها تميل إلى النضال ، وميها إلى النضال يظهر أولاً فى الحياة الجسمية كما هو ظاهر فى الألعاب الرياضية فى بلاد اليونان . فلما انتقلت ، فى القرن الخامس ، المنافسة من الميدان الجسمانى المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكرى ، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة ، ولذا كان لخطابة المكان الأول فى الحياة الروحية اليونانية .

وهذه النزعات الثلاث هى الخصائص الرئيسية التى تميز النزعة السوفسطائية أجملى تمييزاً ، وذلك ظاهر فى فروع الحياة الروحية التى تناولها السوفسطائيون . فهى ظاهرة أولاً فى الدين ، ثم فى الفن ، ثم فى الأخلاق والسياسة .

أما فى الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقين لم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلم الذى يجب أن يوضع فى هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقى لروح ذلك العصر . وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئاً متعارضين بالنسبة إلى شئ واحد ، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد فى الخطابة . هذا إلى أن الروح العقلية التى كانت سائدة فى ذلك العصر وفى الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها فى الخطابة .

ثم إن روح النضال التى هى خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها فى الخطابة ، وذلك لأن النضال البدنى الذى كان سائداً فى القرون السابقة لا بد أن يستحيل

الآن إلى نضال روحى ، وهذا النضال الروحى لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فمكان البيان — أو الخطابة — يعبر من الناحية الأولى ، أى من ناحية قول بروتاجوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هى تناقض ونزاع ؛ فإيعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقى . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب ، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقى . فجورجياس يقول إن الخطابة هى الفن والفن الحقيقى ، وليست أداة للتأثير فحسب . وعلى يدى جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقى ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح فى التفكير . وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هى تلك الماثلة فى الخطابة . وعند ترازىماخوس تصبح الخطابة نظرة فى الوجود ونظرة فى السياسة . وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس ، والوسيلة التى بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً . وعند هيباس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً فى التفكير العقلى . وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح ، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية ، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى . أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة ، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب ، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة . وارتفعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير فى الناس ، والتأثير فى الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة .

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين ، فيلاحظ — كما سنرى فيما بعد — أن بروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم ، وكان يشك فى المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد . ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها ، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا فى الخطابة كما رأينا .

أما في الدين ، فإننا نرى السوفسطائيين قد حلوا حيلة هينة على المعتقدات الشعبية كلها . ويرى سقراط أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة ؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر في أساطيرهم ، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه : أعني نحو استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية ؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والإنسانية ، بوصفهما عند السوفسطائيين ، شيء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل — أن يشعروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — تقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحيلة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالي على الدين كما تصوره عامة الشعب . وهم في هذا كانوا يسيرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين . فالحيلة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحيلة التي قام بها هيرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، ويوربيدس وأرسطوفان من بين الشعراء ، وهيرودوتس وتيوكديدس من بين المؤرخين .

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة ، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان . والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة *physis* وبين القانون *nomos* . وقول بروتاجوراس : إن الإنسان مقياس كل شيء ، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجه النظر إلى هذه التفرقة .

لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً ، بينما القسم الآخر كان معتدلاً . وعلى رأس رجال هذا القسم الثانى برناجوراس نفسه . فبرناجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين ، والنزعة الفردية تجدد ما يجمع جاحها في القانون . ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج ، وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية . إنما هذا القانون هو ما يعليه الحس العام . ففيه إذن تتمثل الفردية ، من ناحية ، على أساس أن العقل الإنسانى هو الذى يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه ، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضيق الفردية ، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين .

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هيباس الذى قال بأن الطبيعة هى الصالحة وأنها الأساس ، أما القانون فهو قيد وهو غير محمى له الإنسان ، ويجب أن يتخلص منه . وقد مثل رأى الأول أيضاً أنتيفون ، الذى أيد الرأى الذى يجعل القانون فوق الطبيعة ، أو على الأقل لا يعمل ثمة تعارضاً شديداً بين الاثنين . أما الرأى الثانى ، وهو المتطرف ، فقد مثله فى أحد صورته له رجلان : كلٌّ كلُّس وترازيماخوس . فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء ، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء ، وهى شر ، والطبيعة هى الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . وذلك لأن النجاح فى الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعى ، أما العدالة فليست غير البطالة والخدوع والضعف . ولهذا فإن الطبيعة متنافية للقانون ، والطبيعة هى التى يجب أن تكون للشرع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له . والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس ، والقوة هى مصدر كل شيء ، وبها يمكن أن يبرر كل شيء .

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التى قال بها السوفسطائيون فى الفن والدين

والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة في الفلسفة ، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة . فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كي يهالوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس ، والبعض الآخر ابتداءً من مذهب برمنيدس . ويجب علينا أن نتساءل الآن ، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين ؟ فنقول أولاً إن السير الديالكتيكي يقتضي أن يتم ذلك ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعنى السوفسطائيين من سببهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن عندهم شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية ، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان . فلهذين السببين إذاً كان طبعياً أن يتقدم السوفسطائيون من هذين الابتداءين المتناقضين .

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس ، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته ، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلا ، فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أوضاع ، والضد الواحد ينقل إلى الضد الآخر دائماً واستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة ، بل الصفة معينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد إلى الضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا ، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير . وهذا التغير على نوعين : فهناك فعل ، وهناك انفعال . فهذا الشيء يفعل في الشيء الآخر ، والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول . ولما كان هذان اللفظان متضايقين ، أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر ، فنفى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشئين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل — فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر ،

والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعمدة عليهم، ومن هنا قال بروتاغوراس قولته المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود.

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي: ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا؟ أم يقصد به كل فرد على حدة، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيق في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية التمتعالية *transcendental* أي مذهب كنت.

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فبهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة؛ ومن أنصار هذا الرأي أرسطو وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين. أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد أرسطو كما أنه رأى جوزيه سميثا. ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرأيين.

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس. فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة، أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث: الأولى أنه لا شيء، والثانية أنه حتى لو وجد شيء، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويوصل إلى الغير، ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر

بالإلّاين وخصوصاً بطريقة زينون في الحاجة . أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فيئتها كما يلي : إذا كان هناك شيء ما ، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً ، وإما أن يكون الاثنين معاً . فإذا كان لا موجوداً ، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة وتقيضها ؛ وهذا محال : وذلك لأن اللا وجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى — مادماً نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا وجود — أن اللا وجود موجود ، وعلى هذا فسيُتصف الشيء بصفة وتقيضها ، وهذا محال . ثم إنه إذا أعطينا الوجود للا وجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للا وجود ، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب من الوجود الوجود ، وإذا فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً .

وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً : لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً . فإذا قلنا إنه حادث فبني هذا أنه حدث عن شيء آخر . وهذا الشيء الآخر سيكون المدم ، فيسكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم ، وهذا مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللا وجود ؛ أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً ؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى . هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود ، وهذا اللا وجود موجود ، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللا وجود الموجود سيعتبر عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود . وإذا كان قديماً فبني هذا أنه لا ابتداء له . وما ليس له ابتداء كما لاحظ مليسوس هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره ، وإلا لم يكن لامتناهياً ، كما لا يمكن أب وجود في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحار والبارد ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً ، فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً ، فإذا كان واحداً فنعني بهذا أنه وحدة ، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي ، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء ، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً . وبعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً ، فعني أنه متعدد أنه مكون من وحدات ، والوحدة كما قلنا لا شيء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة « لا شيء » ، أي من لا شيء أيضاً .

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً ، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً ، كما أنه لا يمكن أن يكون وجوداً ، فإنه بالآخرى لا يكون الاثنان معاً ، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث : ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود — وتبعاً لهذا فلا شيء موجود .

والقضيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى . ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الوجود غير المعلوم ، وإلا لكان كل معلوم موجوداً ، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلاً ؛ ولما كان الخطأ موجوداً وبمكنا ، فعني هذا أن الوجود غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الوجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن يكون معلوماً ، فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر — هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله : أولاً : كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المراتب مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المراتب ؟ وثانياً : حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول ، وهو أن المراتب يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات ، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد ، وذلك لأن السامع والمقائل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقي شيئاً إلى الأول ، فعني هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند المقائل ، ولما كان من

المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد ، فالفرض الأصلي باطل ،
وتبعاً لهذا فإبصار المعلومات إلى الغير مستحيل . وبهذا تثبت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من مباحكات جدلية لفظية ، فإنه يلاحظ أنها قد
ابتدأت — وخصوصاً في القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الإيليين
في الوجود ، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة
التي أوردت بها هذه الحجج . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن النرض الأصلي الذي
أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لا على العلم
بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء ، وليس شكاً
هداماً من أجل الإفناء . وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة .
وقد نظرنا — في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ،
ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من التشبه بين النزعة
السوفسطائية وبين عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان — على حد تعبير
اشينجر — في كل من الحضارتين اليونانية والأوربية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين
الحركتين أو النزعتين كثيرة ، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت
المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً . وكذلك فعل السوفسطائيون : إذ نقلاو البحث
من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم
متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالجمال والخير — إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوم الأكبر
والمشرح الأول والأخير . بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه
تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان
سائداً في بلاد اليونان من قبل ، ولهذا نراهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة
والنثر ؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين . كذلك

الحال عند رجال عصر النهضة ، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والذثر ، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شمرلياً ، فإن أمثال بَترزكه (١٣٠٤ — ١٣٧٤) نستطيع أن نجد فيه مثالا أو نظيراً في حركة السوفسطائية . ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين . وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشاخفة في بلاد اليونان ، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة : إذ كان رجالها مقدّمة لقيام المذاهب الفلسفية الشاخفة في الحضارة الأوروبية .

يبد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبيهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة . فكللا العصرين ، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية ، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية — نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة . وهذه الصفات نتلخص في كلمة واحدة هي : التنوير . فإن خصائص نزعة التنوير Aufklärung هي أولاً : الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية الإنسانية ، وثانياً : جعل العقل الحُكْمَ المطلق في كل شيء ، وثالثاً : إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحُكْم العقل ، ورابعاً : النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حرّيته واستقلاله الأساس لكل تقويم ، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين ، وهذه الخصائص كلها نجد لها واضحاً في كلا القرنين المتوافقين ، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية .

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية . أما التوافق الحقيقي من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي .

حواشٍ ومراجع

تاريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

١ — إميل برييه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول (المصور القديمة والوسطى) ، الكراسة الأولى (مقدمة : العصر اليوناني) ص ١ — ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٣٥
ÉMILE BRÉHIER : *Histoire de la philosophie*. Alcan طبعة الكان

(ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنست كاسيرر بعنوان : « الفلسفة والتاريخ » ، ونشرها كليليانسكي وبيتون بالإنجليزية *PHILOSOPHY & HISTORY* Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton في أكسفورد سنة ١٩٣٦ ومقال برييه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

٢ — اتسلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ، ص ١ — ١٩
ED. ZELLER : *Die Philosophie der Griechen*.

٣ — كونوففر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ج ١ ص ٣ — ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢
K. Fischer : *Geschichte der neuen Philosophie*

٤ — فكتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاريخ الفلسفة » : « المنهج في تاريخ الفلسفة » ، في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ٣٦٩ — ٣٨٢ .

٥ — إميل بوترو EM. BOUIROUX : « أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر في « التقرير عن المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة » ، جنيف ، كيندج Kündig ، سنة ١٩٠٥

٦ — رودولفو موندولفو RODOLFO MONDOLFO : « الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة » ، بادولفا سنة ١٩٠٥
Il dubbio metodico e la stor. del. filos.

٧ — H. FREYER : « تاريخ تأريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر » ، رسالة سنة ١٩١١
Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahr.

٨ — يوليوس استنسل J. STENZEL : « حول مشكلة تاريخ الفلسفة » ، برلين سنة ١٩٢١
Zum Problem der Philosophiegeschichte.

وبراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، خصوصا فندلبنث Windelband .

الحواشي

(١) توماس استانلي TH. STANLEY . فيلسوف انجليزي وأديب ؛ درس في كبريدج ؛ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية . ولد في كبرلو (هرغورد) سنة ١٦٢٥ وتوفي بلندن سنة ١٦٧٨ . وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة *Hist. of Philosophy* سنة ١٦٥٥ — ١٦٦٠ .

بيير بيل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ، درس في تولوز ، وأصبح أستاذاً للفلسفة في روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لجأ لأسباب دينية . وكان حاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبشراً بترعة التنوير التي سادت فرنسا في القرن الثامن عشر ، ولد في لوكرلا (اريبج) سنة ١٦٤٧ وتوفي بروتردام سنة ١٧٠٦ .

وأشهر مؤلفاته : المعجم التاريخي القدي *Dict. histor. et crit.* سنة ١٦٩٧ .

ويروكر J. J. Brucker : فيلسوف ومؤرخ ألماني ؛ كان أستاذاً للفلسفة في يينا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضواً بأكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ . وبعد كتابه في تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى حد بعيد . وقد ولد في أوجسبرج سنة ١٦٩٦ وتوفي بها سنة ١٧٧٠ .

وأشهر مؤلفاته : « التاريخ القدي للفلسفة » سنة ١٧٤٢ — ١٧٦٧ *Historia critica philosophiae*

(٢) كونوفشكر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤ — ١٩٠٧) : فيلسوف ألماني ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذاً بجامعة يينا وهيدلبرج ؛ وكان في البدء هيجلياً ثم صار من أتباع المذهب التجريبي . وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤ — ١٨٧٧ (في عشرة أجزاء :

١ — ديكارت ٢٤ — سينوزا ٣٤ — لينتس ٤٤ ، ٥٤ — كنت ٦٤ — فشته ٧٤ — شلنج ٨٤ — هيجل ٩٤ — شوبنهاور ١٠٤ — بيكون) *Geschichte der neueren Philosophie*

(٣) أمهرسن : « ترجمتي الثانية » ج ١ ص ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية التي قام بها ر . ميشو (أوردته بريبه تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، الكراسة الأولى ص ١) *EMERSON : Autobiographie* .

(٤) راجع دلاپورت ، « العراق » — باريس سنة ١٩٢٣ ص ١٥٢ . Delaporte . *La Mésopotamie. Bibliothèque de synthèse historique* (أوردته بريبه أيضاً في الموضوع نفسه ص ٣) .

(٥) باريس سنة ١٩١٠ ، ص ٩٢٧ *O. MILHAUD : Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique* . (أوردته بريبه ص ٤) .

(٦) راجع جوبلو : نظام العلوم ص ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية باريس سنة ١٩٣٠ *Ed. GOBLOT Le Système des sciences*

(٧) أرندست كاسير E. Cassirer . ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً في هيدلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماربرج الفائرة بكنت .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ وما يليها ، *Das Erkenntnisproblem in der Philos. etc.* ؛ (٢) الحرية والصورة *Freiheit und Form* ط ٤ سنة ١٩٢٣ ؛ الفرد والسكون في فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ *Individuum*

Die Philos. der Aufklärung ١٩٣٢ : فلسفة التنوير سنة ١٩٣٢ *aud Kosmos*

(٨) أميل برييه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته « تاريخ الفلسفة » في مجلدين ؛ وكل مجلد في عدة كراسات . والاشارة هنا إلى المجلد الأول ، الكراسة الأولى س ١٠ .

(٩) J. de Launoï (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوتى فرنسى ؛ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته في التاريخ والفلسفة ؛ ومولد من السوربون لأنه لم يوافق على الحسكر الصادر ضد أرنو ، أحد رجال بوربوال . ومن كتبه في تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : *De Scholâ celebrioribus seu a carolo magno seu post Carolum per occidentem* ظهر سنة ١٦٧٢ ؛ ثم كتاب : « تطور مكانة أرسطو في الأكاديمية الباريسية » ١٦٥٣ *De varia Aristotelis in Acad. Parisina. Fortuna*

(١٠) مرسيليو فتشينو Mar. FICINO (سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩) : فيلسوف وفيلولوجى إيطالى ؛ عني مبكراً بالدراسات اليونانية وبفلسفة أفلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الإعجاب بها ، حتى أننا أكاديمية أفلاطونية في فيرنسه . وأشهر مؤلفاته : « الإلهيات الأفلاطونية » سنة ١٤٨٢ *Theologia platonica* ؛ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ .

(١١) يوستوس ليسيوس JUSTE LIPSE (سنة ١٥٤٧ — ١٦٠٦) : فيلولوجى بلجى ، كاتب أستاذاً للتاريخ بينا وليون ولوفان . وكان واسع الاطلاع ، شاكاً في الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواية سنة ١٦٠٤ *Manuductio ad stoicam Philosophiam* وعن الفسيولوجيا الرواية *physiolog. stoica* في نفس السنة .

(١٢) كلود بيريجار أو بوريجار BÉRIGARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

ومن أشهر كتبه كتاب الدائرة اليزية أو محاورات في الفلسفة المثالية وفلسفة القدماء سنة ١٦٤١ — ١٦٤٣ . وقد ميغ على هيئة محاوره بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيوبية القديمة ، خصوصاً فلسفة أنكسمندريس .

(١٣) هنرى استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨) . أشهر أبناء أسرة استين المعروفة التي أدت عن طريق النظم والتأليف خدمات جليلة فيما يتصل بنشر الآداب القديمة في أوروبا في عصر النهضة . وأشهر مؤلفاته : « كنز اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ في خمسة أجزاء . وبعد من خير المعلم التي وضعت فيها *Thesaurus linguae graecae* .

(١٤) رودلف جوكينيوس R. GOELENIUS (١٥٤٧ — ١٦٢٨) : فيلسوف ومؤرخ لبلاني ؛ ذاع صيته بفضل تعليمه الذي استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة ؛ وكان أستاذاً للغة في جامعة ماربورج ، حيث منح إجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، ستاً مرة .

وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفى » *Lexicon philosoph.* ؛ مدخل جوكينيوس إلى أورغانون أرسطو ، سنة ١٥٩٨ *Goclenii isagoge in Organum Aristotelis* وفيه يمرض النوع الجديد من الألفية المركبة مفصلة النتائج التي عرفت من بعد باسمه .

(١٥) أندريه فرايسوا ديلايل A. Fr. DESLANES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان متشعب الثقافة إلى حد بعيد ؛ ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : « التاريخ النقدي للفلسفة » في ٣ أجزاء .

سنة ١٧٣٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦. *Hist. critique de la philos.* ، فانه أول كتاب من نوعه ظهر في فرنسا .

(١٦) كارل رينولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) : فيلسوف ألماني من لعبوا دوراً خطيراً في إذاعة فلسفة كنت وعرضها بواسطة « رسائله » التي ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ في مجلدين ، والمقال المشار إليه هنا ظهر في مجموعة فيليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : « مذكرات في تاريخ الفلسفة » ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك في المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ . (١٧) فلهم تليان TENNEMANN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ لفلسفة ألماني ؟ كان أستاذاً للفلسفة وتاريخها بجامعة يينا ثم ماربورج . وأشهر مؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » (في أحد عشر مجلداً) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧٩٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يثمه . وقد لخصه سنة ١٨١٢ ؟ وترجم شكستور كوزان هذا الملخص إلى الفرنسية في جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يقصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعي ، محاولاً أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للعقل الانساني والمضارة ؟ ولذا يعبه أنه كان متأثراً بمذهب كنت في عرضه للمذاهب ، مما جعله غير عادل فيها يتصل بالمذاهب غير المثالية .

(١٨) ماري جوزيا ديبراندو DEOÉRANDE (سنة ١٧٧٢ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسي ؟ قلب في غيار السياسة المضطربة إبان ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر فلسفة كوندريك التي سادت فرنسا حينذاك . ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بمبادئ المعارف الإنسانية سنة ١٨٠٤ *Histoire comparée de systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances hum.* وفي هذا الكتاب حاول أن يوجد في تاريخ الفلسفة وحدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بمشكلة واحدة من شأنها أن تمنح لكل مذهب طابعه المميز ، ووجد هذا النوع في مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كي يعرض المذاهب من ناحيتها .

(١٩) « مذهب السياسة الرضعية » (سنة ١٧٥١ — ١٨٥٤) ج ٣ ص ٢ . باريس سنة ١٩٢١ ، طبعة كرس *Système de politique positive*. Ed Crès .

(٢٠) إدورد زيلر Ed. ZELLER (سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨) : أعظم مؤرخ لفلسفة اليونانية ؟ وفيلسوف ألماني ؟ كان أستاذاً للفلسفة في برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأحيل إلى العاش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؛ وكان في الفلسفة من بين هؤلاء الذين نادوا بالعودة إلى كنت . وأشهر كتبه : « فلسفة اليونانيين » في ثلاثة مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن في ستة مجلدات مقسمة إلى ثلاثة أقسام : الأول في الفلسفة قبل سقراط ، والثاني في سقراط وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث في الرواية والأبيقورية والشكك والأفلاطونية الحديثة . ولهذا الكتاب مختصر بعنوان « موجز في تاريخ الفلسفة اليونانية » سنة ١٨٨٣ ؛ ج ٢ سنة ١٩٢٨ بإشراف فلهم نستله . والأول في الأصل *Die Philosophie der Griechen* ؛ والثاني *Grundriss der Geschichte der griech. Phil.* وكلاهما مترجم إلى الإنجليزية .

(٢١) بيردوم Piere Dahem (سنة ١٨٦١ — ١٩١٦) : عالم فزيائي فرنسي ؟ كان أستاذاً

للزيماء في يوردو . وعنده أن القوانين الفيزيائية والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهي بالتالي نسبية مؤقتة ولا تعبر عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ فلا هي بالصحيحة ولا بالباطلة . ومذهب هذا قد تأثر فيه بزمته الكاثوليكية . وكان له أثر كبير في نقد العلم إلى جانب أتركورنو ونترى وبونكارية . وأهم كتبه في هذا الصدد : « النظرية الفيزيائية » موضوعها وتركيبها « سنة ١٩٠٦ *La Théorie physique, son objet et sa structure* وله عدا ذلك كتابه المذكور *Le système du Monde de Platon à Copernic* سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان في عزمه أن يشمل اثني عشر مجلداً ، لكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات غيب ؛ وفيه يشيد بالعلم في المصور الوسطى .

(٢٢) فريدرش ايرفك (سنة ١٨٢٦ — ١٨٧١) : مؤرخ للفلسفة ألماني ، كان أستاذا بجامعة كينجزبرج حاول في كتابه عن « المنطق وتاريخ المذاهب المنطقية » بون سنة ١٨٥٧ *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* أن يقيم المنطق على أسس ارسطائية فوق موقفاً وسطاً بين المنطق الصوري القبائي (كنت) التي يميز بين صورة الفكر وصور الوجود ، وبين المنطق الميتافيزيقي (هيجل) الذي جعل الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه « موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ *Grundriss der Geschichte der Philos.* الذي يعد أول كتاب من نوعه كُتب في تاريخ الفلسفة *Handbuch* ؛ وقد نشر نشرات جديدة بمد ذلك آخرها سنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ في خمسة مجلدات : الأول عن الفلسفة اليونانية ، والثاني عن المصور الوسطى ، والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من أول القرن التاسع عشر حتى اليوم في ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة في خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل بريشتر K. Praechter (ط ٢ : سنة ١٩٢٦) والثاني من عمل جابر B. Geyer (ط ١ : سنة ١٩٢٨) ؛ والثالث من عمل موج W. Moog (ط ١ : سنة ١٩٢٤) ، والرابع (ط ١ : سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١ : سنة ١٩٢٨) كلاهما من عمل ايسترريش K. Oesterreich . ويعد هذا الكتاب أوفى ثبوت للمراجع .

(٢٣) ارلست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ — ١٩٢٣) : كان أستاذاً للاهوت في جامعة جينينج سنة ١٨٩١ ؛ وجامعة بون سنة ١٨٩٢ وميدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذاً للفلسفة في جامعة برلين سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ ريتشل وبول دي لا جارد وترينفك ، ومن تأثروا بدلتاي ولوتسه ؛ وقد ابتدأ باللاهوت البروتستنتي وأصبح مؤرخاً للاهوت ، متممداً . ويمتاز في بحثه التاريخي بسعة المواد التي يقيم عليها بحثه . وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية *a priori* ؛ والصورة الحقيقية العليا ، وإن كانت أخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأهم مؤلفاته : « العالم الاجتماعي للكنائس المسيحية » *Die Soziallehren der christl. Kirche* ؛ النزعة التاريخية ومشاكلها سنة ١٩٢٢ *Der Hist. Der Historismus und seine Probleme* ؛ النزعة التاريخية والتغلب عليها سنة ١٩٢٤ *Der Hist. und seine Ueberwindung* . وهو من أهم من قدوا النزعة التاريخية ، أعني تلك التي تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من قبل وتنتظر إليها كخليط لا جدة فيه ولا طرافة .

(٢٤) فيكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ — ١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسي كان تلميذاً لامييل يوترو BOUTROUX في دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩ *La philos. française* ؛ مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ *Le Spinozisme* ؛ فلسفة

كنت العملية سنة ١٩٠٥ *La philos. pratique de Kant* ؛ سور تومذامب الفلاسفة سنة ١٩١٩
Figures et doctrines de philosophes وله بحث خاص في « التهج في تاريخ الفلسفة » ظهر بمجلة الينايفزقا
والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ص ٣٦٩ — ٣٨٢
De la méthode en histoire de la philos. وكان خصماً لنظرية هيجل في كتابة تاريخ الفلسفة ، فكانت
عنايه متجهة إلى دراسة الخصائص الفردية والإنسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عنايته بالوظائف
النظرية الكلية .

R. METZ : *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien* (٢٥
Leipzig, 1935, 2 Bde وقد ترجم إلى الإنجليزية في مجلد واحد نشرته مكتبة الفلسفة بإشراف مويرهد
I. BENRUBI : *Les sources et les Courants de la philosophie* ؛ مع زبادات قليلة ؛ سنة ١٩٣٨
E. ASTR : *contemporaine en France* في مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعات موجزة في الإنجليزية والألمانية ؛
Die Philosophie der Gegenwart, 1935
(٢٦) راجع فيما يتعلق بأشينجلر كتابنا عنه : « أشينجلر » ، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٥ .

خصائص الروح اليونانية

راجع فيما يحصل بهذا الفصل :
(١) ثر تريجر : الثقافة اليونانية ، تكوين الرجل اليوناني ج ١ برلين سنة ١٩٣٣ خصوصاً المقدمة ؛
وهذا الكتاب ترجم إلى الإنجليزية والإيطالية *WERNER JAEGER Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*
ويعد أعظم كتاب في باب ظهر حتى الآن . ثم ظهر الجزء الثانى منه لأول مرة
في ترجمة انجليزية في أكسفورد سنة ١٩٤٤ ، أما النص الألماني فلم يلق بعد .
(٢) ادورد اتسلر : « فلسفة اليونانيين » ج ١ ص ١١٩ — ١٤٦ .
(٣) ر . موندولفو : حاشية على الفصل المذكور في اتسلر في الترجمة الإيطالية لكتاب اتسلر ج ١
ص ٣٠٦ — ٣٥٥ ، فترنقه سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوفى وأدق ما كتب في تحديد العبقرية
اليونانية ، وفيها المراجع الوافية في هذه المسألة ، فلتراجع فيها .

الحواشى

(١) فيما يتعلق بالعلوم عند اليونان راجع :
١ — جاستون مليو : « دروس في أصول العلم عند اليونان » ، باريس سنة ١٨٩٣ ؛
O. MILHAUD : *Leçons sur les origines de la Sci. grec.* « الفلاسفة المهندسون في اليونان »
وأسلانه ، باريس سنة ١٩٠٠ *Les philosophes géomètres de la Grèce* ؛ وكتابه المذكور في
التعليق رقم ٥ من المقدمة ؛
ب — ب . تترى P. TANNERY : « حول تاريخ العلم اليوناني » سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية

مع للراجع قام بها A. DIÈS ديس (باريس سنة ١٩٣٠) *Four Phist. de la science hellène* « مذكرات في العلم » ج ١ — ٢ *mémoires scient* ، تولوز سنة ١٩١١ — ١٩١٢ .
 ب — ي . ل . هيرج : العلوم والرياضيات في العصر القديم (اليوناني) لينتج سنة ١٩١٢ —
 ١٩٢٠ *Naturwiss. u Mathem. im Klass. Altertum* (ترجم إلى الإنجليزية ، أكسفورد سنة ١٩٢٢
 وإلى الإيطالية ، روما سنة ١٩٢٤)

د — أ . مييلي : العلم عند اليونان ج ١ ، فيرنلسه ١٩١٦ *A. MIELI: la scienza greca*
 ه — ج . سارتون : مقدمة في تاريخ العلم ، ج ١ : « من هوميروس إلى عمر الحيام » وعُطِن سنة ١٩٢٧
 O. SARTON: *Introd. to the history of science*

ونما يتعلق بالرياضة خصوصاً ، راجع :

١ — ب . تيري TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٧ *La Géométrie grecque*
 ب — م . سيمون : « تاريخ الرياضيات في العصور القديمة » ، برلين سنة ١٩٠٩ *M. SIMON. Gesch. d. Mathem. im Altert.*
 ج — س . لوريا : « العلوم القديمة اليونان القديمة » ط ٢٢ ميلانو سنة ١٩١٤ (صبع فرنسية
 سنة ١٩١٤) *O. Loria: La scienza esatte nell' antica Grecia.*

د — ب . بوترو : « التلث الأعلى العلمي عند الرياضيين في العصور القديمة والعصر الحديث » ، باريس
 سنة ١٩٢٠ *P. BOUTROUX L'idéal scientif. des mathém. de l'antiq. et temps mod*
 ه — ث . هيث : « تاريخ الرياضيات اليونانية (١) من طاليس حتى افليدس (٢) من أرسطو حتى
 ديوفنتس » ، في مجلدين ، أكسفورد سنة ١٩٢١ *Th. HEATH: A hist. of greek mathem.*
 د — س . جنتر : « تاريخ الرياضيات ج ١ برلين ١٩٢٧ *S. GUNTHER: Gesch. d. Mathem*
 (٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع .

١ — ه . هنكل : « دراسات في تاريخ النظريات اليونانية في الدولة » ، ليبسك سنة ١٨٧٢
H. HENEKL: Stud. z. Gesch. d. griech. Lehren von Staat.
 ب — ف . ارنم : « النظريات السياسية في العصر القديم » ، فيينا سنة ١٩١٠ *V. ARNIM: Die polit. Theorien d. Altert.*
 ج — ب . چانيه : « تاريخ علم السياسة متعللاً بالأخلاق » ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٣ :
P. JANET: Hist. de la science polit. dans ses rapp. avec la morale.
 د — ر . هـ . مري : « تاريخ علم السياسة من أفلاطون حتى العصر الحاضر » ، كبردج سنة ١٩٢٦
R. H. MURRAY: The history of political science from Plato to the present.
 ه — ت . ر . جلوتر : الديمقراطية في العالم القديم ، كبردج ١٩٢٧ *T.R. OLOVER: Democracy*
in the ancient world.

(٣) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :

١ — ي . فلتز : « تاريخ علم الجمال في العالم القديم » ، ليبسك سنة ١٨٩٣ *J. Walter: Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.*

ب — ب . كروتشه : علم الجمال ، باري *B. CROCE : Estetica* .

ح — ا . بنيائى : كتاب الشعر لأرسطو وفكرة الفن عند الأقدمين غير تنسقه ١٩٣٢ : E. BIGNAMI
La poetica d'Aristotele ed il commedia dell'arte presso gli antichi .

٤ (ظهر التفسير الأفلاطونى للصور الأفلاطونية فى العصر الحديث بوضوح عند الأفلاطونيين فى عصر النهضة) وقال به حديثاً أولاً برتيني G. M. BERTINI فى كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو سنة ١٨٧٦ *Nonva interpret. delle idee platon.* ثم اتبعه كثيرون نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكى فى كتابه : نشأة ونمو للنطق عند أفلاطون *Lutoslawski : The origin and growth of* أفلاطون *Plato's Logic* .

أما التفسير السكتى فيظهر بوضوح عند تينيان أولاً (نظام الفلسفة الأفلاطونية ، ليتسك سنة ١٧٩٢ — ١٧٩٥ *Syst. der plat. Philos.*) ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن (« نظرية الصور الأفلاطونية » ، مقال فى مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ *Ztschr. f. Völk* — *erpsych.*) ؛ وپول تانورب (نظرية الصور الأفلاطونية ، ليتسج سنة ١٩٠٣ ؛ حول نظرية الصور الأفلاطونية ، برلين سنة ١٩١٤) ؛ ونيقولاى هارتمن *N. HARTMANN* فى كتابه عن : منطق الوجود عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ *Platos Logik des Seins* .

أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

ا — تسلر : الكتاب هـ ج ١ ص ١٤٧ — ١٦١ ط ٥ .

ب — حاشية . وندولفو على هذا الفصل من تسلر فى الترجمة الإيطالية ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٨٤
وفى بحث واثق وذكر للراجع الرئيسية .

الحواشي

١ (آست : موجز فى تاريخ الفلسفة ، ط ١ § ٤٣ *AST : Grundr. seiner Gesch. der Philos.*)
وآست هوج . آست (سنة ١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألماني ، وكان أستاذاً للأدب فى لاندسهوت وميونخ سنة ١٨٠٥ — ١٨٢٦ ، ومن أخفوا بمذهب شلنج ، ولكنه برز خصوصاً فى أبحاثه عن أفلاطون ، وهى تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته ، ليتسج سنة ١٨١٦ *Platon's Leben und Schriften* .
مؤلفات أفلاطون ، ليتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نقرها باليونانية واللاتينية فى ١١ مجلداً ، الحجم الأفلاطونى ، ليتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ *Lexicon Platonicum* .

٢ (ركسمر . تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدابوس انسلم ركسمر *THADDAEUS*)
ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٢٨) : مفكر ألماني ممن نزعوا نزعة شلنج . ومن كعبه الكتاب المذكور : « من تاريخ الفلسفة » *Handbuch der Gesch. Philos.* ، طبع فى زولنسباخ

Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر تأثيره بهيجل ؛ أقوال من الفلسفة كلها Apho smen der gesamten Philos. طبع في لندسهوت Landshut سنة ١٨٠٩ .

(٣) كرستين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كنت ج ١ ص ١٠٢ وما يليها ، ١٣٥ ، وما يليها برسلاو سنة ١٨٤٢ BRANISS : *Gesch. d. Phil. seit Kant* ، وكرستين برانس (سنة ١٧٩٧ — ١٨٧٣) فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً في جامعة برسلاو سنة ١٨٢٥ ، وله من المؤلفات أيضاً : موجز المنطق ، برسلاو سنة ١٨٣٠ *Grandriss d. Logik* ؛ مذهب الميتافيزيقا ، برسلاو سنة ١٨٣٤ *System der Metaphysik*.

(٤) هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ١٨٢ *Geschichte der Philosophie* .

(٥) تيودور جومپترس : المفكرون اليونانيون ج ١ *Griechische Denker* و تيودور جومپترس (سنة ١٨٣٢ — ١٩١٢) كان أستاذاً للفيلولوجيا القديمة في فيينا ، وأشهر كتبه الكتاب السابق في ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .

G. SAITTA : *L'illuminismo della Sofistica greca*. Milano, 1938 (٦)

(٧) راجع : نزارى : ديالكتيك ابرقلس ، سنة ١٩٢١ *La dialettica di Proclo* NAZARI ولوزكو : مقدمة في عناصر الإلهيات (لأبرقلس) سنة ١٩٠٧ *Introductions agli Element teologia* INGE : *Philosophy of Plotinus* والكتب الأخرى أسأؤها كما يلي : E. BREHIER : *La philos. de Plotin.*, MORSELLI : *Plotino.*, M. WUNDT : *Plotin*

المعصر الأول من معصور الفلسفة اليونانية

(١) ربنج : عرض تسكويثي لمذهب الصور عند أفلاطون ، ج ١ ص ٣٧٨ *RIBBING : Genet. Darstellung d. Plat. Ideenlehre.*

(٢) أبيل ريه Abel Rey نشأة العلم اليوناني ، محاضرات ظهرت بمجلة « الدروس والمحاضرات » رقم ٣١ ، شباب العلم اليوناني باريس سنة ١٩٣٣ *La jeunesse de la science grecque* ؛ العلم الفرقي قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ *La science orientale avant les Grecs* .

(٣) موندلغو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ — ٩٨ (تليقات) وفي هذه التليقات عرض شامل ومنافذة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة للتصلة بهذه المشكلة ؛ فلتراجع بأكلها .

(٤) NIETZSCHE : *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; Erwin Rhode : *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* ;

KARL JOËL : *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* ; (٥) كارل ياسبر : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ ج ١ الفصل الأخير JASPERS : *Philosophie* .

(٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ *BERGSON : Les deux sources de la morale et de la religion.*

ALBERT RIVAUD : *Le problème du devenir et la notion de la matière* : البيروشو (٧) dans la philos. grec. des origines jusqu'à Théophraste.

المدرسة الأيونية

- (١) نيتشه : « الفلسفة في العصر التراجيدي » ص ١٤ — ١٥ ج ١ سنة ١٩٢٥ ، لبيتسك ، كريز.
- (٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ ص ٩٧٣ ب ، ص ٢٢ .
- (٣) سبلقبوس : شرح الطبيعة ، ٢٣ : ٢١ .
- (٤) تترى TANNERY : « حول تاريخ العلم اليوناني » ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها .
- (٥) رتر : « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٨٤ RITETR : *Gesch. der Philos.* ، ووتر هذا هو أ. ه. رتر (سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩) : فيلسوف ألماني ، كان أستاذًا للفلسفة في برلين (سنة ١٨١٧) ، وكيل (سنة ١٨٣٥) ، وجينجن (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ ؛ مقدمة في المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛ تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، همبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ، وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة برلر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، جوله GOIHA سنة ١٨٢٨ — ١٨٥٧ *Historia philosophiae graeco-romanae* .
- (٦) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ س ٣ ؛ في النفس : م ١ ف ، ص ٤٠٥ ب س

مراجع

ذكرت المراجع بصورة وافية جدا في طبعة ك. بريشر K. PRAECHTER الجزء الأول من كتاب ايبيرك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولذا فإتاني ذكر المراجع لن نفي إلا بذكر ماظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ ؛

وماك هي ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

- H. MEYER : *Gesch. der alten Philos.* München, Kassel — Postel, 1926 ;
 W. THEILER : *Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, Füssli 1925 ;
 O. RODIER : *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926 ;
 L. BRUNSCHVIG : *Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale*, Paris, 1927 ;
 F. GORGIA DE BRITO : *La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité*, Paris, Vrin, 1931 ;
 J. STENZEL : *Die Metaphysik des Altertums* (in: *Handbuch der Philos.* hrg. von Baumeister & Schröter), München, 1931 ;
 B. A. O. FULLER : *History of Greek philos.*; New-York, Holt, 1931 ;
 F.M. CORNFORD : *The laws of motion in ancient thought*, Cambridge; University Press, 1931 ; *Before and After Socrates*, ibid. 1932 ;

- H. DINGLER : *Geschichte der Naturphilosophie*, Berlin, Junker, 1932 ;
 E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung. Wahrheit und Erkenntnis-
 möglichkeit", *Rhein. Mus.* 1932, p. 104sq., *Class. Quart.* 1982 ;
 J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos.
 grécque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-Lettres, 1981 ;
 A. RËY : La jeunesse de la science grécque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;
 W. JAEGER : *Paidéia. Die Formung des g. jéchlischen Menschen*. Ed. 1, Berlin,
 Leipzig, De Gruyter, 1933 ;
 R. Mondolfo : *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, Le Monnier, 1984 ,
 P.M. Schuhl : *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1984 ;
 A. COVOITI : *I presocratici*, Napoli, Loidinella, 1936 ;
 J. STENZEL. *Zur Entstehung der Wissenschaftlichen in der griech. Philos.*, in,
Scientia, 1934 ;

وفى يتعلق بالدرسة الأيونية خاصة :

- B. LENOIR : «La doctrine de quatre éléments et la philos. ionienne» in, *Revue
 des études grecques*, 1937 : «Contraires et catégories dans la philos. hellénique», in *Rev.
 d'hist. de la philos.* 1931 ;
 M. LOSACCO : «Il concetto del divenire nella scuola ionica», in, *Logos*, 1928 ;
 I. NUSSBAUM : Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens, 1929 ;
 G. CARLOTTI : *Storia critica della filosofia antica*, Vol. I, la scuola ionica,
 Firenze, 1981 ;
 E. A. HAVELOCK : *The milesian philosophers*, *Trans. amer. Philo. Assoc.* 1982.

وعن طاليس خاصة :

- G. BARIÈ : *L'ésigenza unitaria da Talete a Platone*, Milano, 1931.
 D'AMATO : *L'acqua di Talete* (Studi di st. di filos.), Genova. 1931 ;
 E. BODRERO : «La doppia personalità di Talete» in *Arch. di filos.*, 1981 ;
 M. F. SCIACCA : *Studi della filos. antica*, Napoli, Perrella, 1935 ;
 A. REY : «L'école ionienne, Thalès.» *Revue de Synthèse*, decembre, 1932 ;
 E. ORTH : *Anaximénica*, 1934.

الدرسة الفيثاغورية

(١) مابعد الطبيعة : م ١ ف ٥ .

المراجع :

بضائف إلى ماذكر فى المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على سقراط ما يلى :

- W. C. D. DAMPIER-WHETHAM : A history of science and its relations with Philos. and religion, Cambridge 1920 ;
- R. HARDER : Die naturwissenschaftliche Gesinnung der Griechen in der vorso-kratischen Zeit, Teubner, 1932 ;
- J. SAGERET : Le système du monde de Pythagore à Eddington, Paris, Payot, 1938 ;
- W. A. HEIDEL : The heroic age of conceptions, ideas and methods of sciences among the ancient Greeks. Baltimore 1933 ;
- P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des sciences : Antiquité, Paris, 1935 ;
- R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philosophie des Altertums, Breslau, 1936 ;
- Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Athenaeum, 1938 ;
- ALBERT RIVAUD : « Platon et la politique pythagoricienne » Mélanges Gustave Glotz, Paris, Presses Universitaires 1932 ;
- CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de collennicello", in, L'antiquité classique, 1, 1/2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الإيلية

- (١) زينهرت : « برمنيدس » ، ص ١١٢ وما يليها . سنة ١٩١٦ REINHARDT : Parmenides
- (٢) برنت : « فجر الفلسفة اليونانية » ، ص ١٦٧ . BURNET : Early Greek Philosophy
- (٣) جومبرتس : « المفكرون اليونانيون » ، ج ١ ص ١٤٥ وما يليها .
- (٤) زينهرت : برمنيدس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .
- (٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر في الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاهر ص ٥٠ وما يليها
- BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blütezeit.
- (٦) أرسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب ص ٣٠ .
- (٧) اثارث حجج زينون في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن الكثير من الأبحاث حول قيمتها وأهميتها . واختلف الباحثون بإزائها بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما يتبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سقطلة . ولنذكر من بين هذه الأبحاث :
- دنان : حجج زينون الإيلي ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤ DUNAN : Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement
- Brochard : « حجج زينون الإيلي ضد الحركة »
- سنة ١٨٨٨ ، « مناقشات زينون للزعومة » سنة ١٨٩٢ وقد نشرت هانان اللاتان من بعد في كتابه
- « دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ،
- وهذه المقالة الثانية كانت رداً على مقالة ج . نويل NOEL بعنوان « الحركة وحجج زينون الإيلي » مجلة
- المتناقضات والأخلاق RMM ج ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها ، ومقالة ج . ملبو MILHAUD
- بنون « فكرة العدد عند الفيثاغوريين والإيليين » في المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ؛ واشترك في
- هذه المناقشة أيضاً ف . إيفلان F. EVELIN مقال بعنوان « حول زينون الإيلي أيضاً » ص ٣٨٢

وما يليها و ج . لوشالا O. LECHALAS بمقال عنوانه « تعليقات على حجج زينون الإيلى » ، س ٣٩٦ وما يليها ؛ ورد ج . مليو على بروشار بعنوان « رد على مسيو بروشار » س ٤٠٠ وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسج LORTZING في الكتاب السنوى Jahresb. ج . ١١٢ (سنة ١٩٠٢) س ٢٦٥ وما يليها ، س ٢٦٨ وما يليها .

ومن أم من عني بها عناية خاصة في تلك الفترة برجسون . فقد بحث فيها في كتبه الثلاثة الرئيسية : المعطيات المباشرة للشعور : س ٨٥ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : س ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الخالق : س ٣٣٣ — ٣٣٩ .

المراجع

راجع عما ما تقدم :

O. CALOGERO : Studi sull' eleatismo. Pubblicazioni della Scuola di filosofia della R. Universita di Roma, t. III. Roma, Bardi, 1932

F. M. CORNFORD : «Parmenides' two ways», in *The Classical Quarterly*, XXVII, 2, April 1933, pp. 97 — 111;

A. FRAËNKEL : Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d. Wiss, Göttingen, 1930;

A. MONDOLFO : «Note sull' eleatismo», Riv. di filol. istr. Class. 1934,

هرقليطس

(١) في كتابه : فلسفة هرقليطس النامى ، برلين سنة ١٨٥٨ ط ٢ ، ليتسك سنة ١٨٩٢ .
Ferd. Lassalle (١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤) هو الاشتراكي السياسي المشهور ، مؤسس الديمقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الهيجلية .

(٢) أرسطو : في النفس م ١ ف ٢ س ١٥٠٤ ، س ٢٥ ؛

سنبلقيوس : شرح الطبيعة س ٣٦ س ٨ ؛

(٣) يقول هيرمن ديتر « نشأة الفيلولوجيا عند اليونانيين » ، في الكتب السنوية الجديدة سنة ١٩١٠ س ٢ (Neue Jahrbücher) إن اللوغوس عند هرقليطس هو العليا الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والقياس والناية لجميع الأشياء . ويرى ماكس فنت (محفوظات Archiv في تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ سنة ١٩٠٧) س ٤٥١ وما يليها ، أن اللوغوس عند هرقليطس ليس له إلا المعاني التالية ١ — الكلام ، ٢ — المنهج ، ٣ — العملية المنطقية ٤ — اللغة . والعالم منطقي لأن روحا تفكر تفكيراً منطقياً تدركه . ولم يفرق هرقليطس بين اللوغوس الدائم واللوغوس الموضوعي ؛ وإنما الرواويون هم الذين نسبوا إلى هرقليطس أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم .

راجع فيما يتصل باللوغوس عند هرقليطس وفي الفلسفة اليونانية عموماً : أناتون آل : فـكرة

Anathon Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. ١٨٩٦ سنة فى الفلسفة اليونانية ،
 HEINZE : Die Lehre vom Logos in der gr. نظرية الـلـوـس فى الفلسفة اليونانية . Phil.
 DALL : Der Logos, Gesch. u. Entwick. ١٨٩٩ — ١٨٩٦ سنة ، ب ج ،
 in d. griech. Philos.

مراجع

WERETS : Heraklit und Herakliteer, 1927 ;
 V. MACCHIERO : Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo, Laterza, Bari ;
 O. GIGON : Untersuchungen zu Heraklit, 1935 ;

أنبادوقليس

(١) كارستن : بقايا قصائد أنبادوقليس ، امستردام سنة ١٨٧٨ .
 KARSTEN : Empedoclis Agr. ١٨٧٨ .
 carm. rel.

(٢) أرسطو : الكون والفساد ج ٢ م ٢ ص ٣٣٣ ب .

مراجع

راجع أيضا :

J. SOUILHÉ : «L'énigme d'Empédocle», extrait des Archives de Philosophie, vol.
 IX, cah. 3.

الـثـرـيـون

- (١) أرسطو : الكون والفساد : ج ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب .
- (٢) اشليختر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها .
- (٣) رتر : تاريخ الفلسفة : ج ١ ص ٨٩ وما يليها .

مراجع

L.ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique). Projet d'article pour le Dict.
 hist. des sciences dans leur rapport avec la philos., Rev. de synth. (sect. Synth. génér.) 1933.

أنكساغورس

- (١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب .
- (٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ب س ٢٠ .

المؤلفات

مراجع

W. NESTLE : «Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen," Human. Gymnas. 1927.

C. IMMISH : «Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben", ibid 1927 ;

A. MIELI : «L'opera del sofista et la personalità di Socrate» Archelon, 1929 :

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933.

A. SAIITA : L'Illuminismo della Sofisticagreci Milano, Bocca, 1988.

فهرس الأعلام*

- استين (هنري) Estienne : ١٧
 استوبيه Stobaeus : ٤ ، ١٥
 الاسكندر الأفروديسى Alex. Aphrodisiensis : ٩٨
 الاسكندر الأسير : ١١
 اشليماخ Schlegelmacher : ١٥٦
 اشينجر Spengler : ٣٠ — ٣٣ ، ٣٧ ، ٥٧
 ٦٩ — ٧٢ : ١٧٩
 أغيرافون نلشم Agrippa von Nettesheim : ٨٦
 أفلاطون Plato : ١٠ ، ١٧ ، ٤٧ ، ٤٨ —
 ٥٢ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ،
 ٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ١١١ ،
 ١١٤ ، ١٣٤ — ١٣٦ ، ١٦٠ ،
 ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٦
 أفولبين Plotinus : ٤٢ ، ٥٤ ، ٦٧
 الأفلاطونية الحديثة Neo-platonici : ١٧ ، ٥٤ ،
 ٥٩ ، ٦٥ — ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٢
 أقليدس Euclides : ٧٠
 أكسينوفان Xenophanes : ٨٧ ، ٩٧ ، ١١٧
 — ١٢١ ، ١٦٩
 إمرسون Emerson : ٦
 أنباذقليس Empedocles : ٥٨ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
 ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ،
 ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢١ ،
 ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٤ — ١٥٠ ، ١٥٥ ،
 ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٩
 أنثيون Antiphon : ١٧٧ ، ٢٣٣
 إنج Inge : ٦٧

(١)

- أست Ast : ٥٨
 أستر Aster : ٣٠
 أبرلس Proclus : ٥٤ ، ٦٧
 أبلت Apelt : ٥٥
 أبيقور Epicurus : ١٧ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٣ ،
 ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٥٣ ،
 ١٥٥
 أثيناغورس Athenagorus : ١٨
 أريان (الرايح) Urbanus : ١٧
 أرخوطاس Archytas : ٧٠
 أوستيس Aristippus : ٦٤
 أريستوفان Aristophanes : ١٧٣
 أرسطو Aristoteles : ٨ ، ١١ ، ٣٢ ، ٧٨ ،
 ٤٨ ، ٤٦ ، ٤٢ — ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ ،
 ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٥ —
 ٧٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٤ ،
 ١٠٦ — ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ،
 — ١١٨ ، ١٣٩ ، ١٣٤ ، ١٤١ ،
 ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٨ ،
 ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٦٦
 اسپنسر Spencer : ١٢
 اسپينوزا Spinoza : ١٣ ، ١٢٥
 اسپوسينيوس Speusippus : ١١٢
 استانلي Stanley : ٤
 أستر Aster : ٣٠

* الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

- ۵ : Ptolemaeus بطليموس
 ۱۷۰ : Pindarus پندار
 ۲۹ : Benrubi بنو
 ۳۹ : Boutroux بوترو (پیر)
 ۱۲۵ : Bauch بوخ
 ۱۶ : Burleus بولیس
 ۴۶ ، ۱۶ : Bacon بیکون
 ۴ : Bayle بیل

(ث)

- ۱۷۴ ، ۱۷۲ : Trasymachus تراسیماخوس
 ۱۸ : Tertullianus ترتلیانوس
 ۲۹ : Troelisch ترتلیش
 ۶۶ — ۶۰ ، ۵۸ ، ۲۷ : Zeller زسلر
 ۱۰۷ ، ۱۰۰ ، ۹۹ ، ۹۸ ، ۸۹ ، ۷۹ ، ۶۹
 ۱۴۹ ، ۱۲۵ ، ۱۲۴ ، ۱۱۴ ، ۱۰۸
 ۱۷۶ ، ۱۵۵ ، ۱۵۲

- ۹۸ : Tannery تیری
 ۲۱ : Tenneman تلیمان
 ۱۰۱ ، ۹۸ : Teichmüller تیشملر
 ۱۱۸ : Timon تیمون

(ث)

- ۱۱۹ ، ۱۱۸ ، ۹۳ : Theophrastus ثاوفرسس
 ۱۶۷ : Themistocles تهمستوکلئیس
 ۹۱ : Theognis تیوجنیس
 ۱۷۳ ، ۱۷۰ ، ۱۶۷ : Thucydides تیوکیدیدس

(ج)

- ۱۲ : Gregorius جریموری (التاسع)
 ۱۷ : Cassendi جسنندی

- ۶۰ ، ۵۸ ، ۴۷ : Anaxagoras آنکساجورس
 ۸۷ ، ۸۳ ، ۸۲ ، ۸۰ — ۷۷ ، ۷۱
 — ۱۵۷ ، ۱۳۶ ، ۱۲۱ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴
 ۱۶۹ ، ۱۶۰
 ۸۶ ، ۸۱ ، ۷۸ : Anaximenes آنکسیمانس
 ۱۴۵ ، ۱۰۵ ، ۱۰۳ — ۱۰۱
 ۸۱ ، ۷۸ : Anaximander آنکسمندریس
 ۹۷ ، ۹۳ ، ۹۲ ، ۸۷
 ۱۰۳ ، ۱۰۰ — ۹۷ ، ۹۳ ، ۹۲ ، ۸۷
 ۱۴۵ ، ۱۲۰ ، ۱۱۹
 ۱۲ : Innocens (الثالث) آنوسنت
 ۱۶۹ ، ۸۸ ، ۶۹ : Orphalei الأورفئین
 ۱۸ ، ۱۳ : Augustinus أوغستین
 ۲۷ : Ueberweg ایبرفک
 ۸۳ — ۸۱ ، ۷۷ ، ۷۶ : Eleatici الایلیون
 ۲۲۶ ، ۲۱۰ ، ۲۰۳ ، ۱۵۶ ، ۱۵۱ ، ۸۷

(ب)

- ۱۸۰ : Petrarca پتروکه
 ۵۸ : Braniss برانس
 ۷۷ ، ۶۰ — ۷۷ ، ۶۰ : Berthelot برتلو
 ۹۰ : Berthelot برتلو
 ۱۱۸ ، ۷۳ : Bergson برچسون
 ۱۶۶ ، ۱۵۷ : Pericles پرکلئیس
 ۷۷ ، ۷۶ ، ۵۸ : Parmenides پرمینیدس
 ۱۳۵ ، ۱۲۵ — ۱۲۰ ، ۹۳ ، ۸۰
 ۱۴۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۶ — ۱۴۴ ، ۱۳۶
 ۱۷۵ ، ۱۶۱ ، ۱۴۷
 ۱۴۸ ، ۱۲۴ ، ۹۸ : Burnet برنت
 ۱۷۱ ، ۱۶۵ ، ۷۷ : Protagoras پروتاغورس
 ۱۷۶ —
 ۲۴ ، ۱۹ ، ۱۸ ، ۴ : Brucker بروکر
 ۱۷ : Bérigard بریمارد
 ۱۷ ، ۱۳ : Bréhier بریه

رينهرد Reinhard : ١٢٥ ، ١٢٠

رينهولد Reinhold : ٢٠

ريه Rey : ٩٨ ، ٨٤

(ز)

زينون الزواقي Zenon : ٧٠

زينون الإيلي: ١٢٥ — ١٣٥ ، ١٥٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩

(س)

سقراط Soerates : ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٨ — ٦٢ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٨ ، ١١٦ ، ١٧٠ ، ١٧٩

نسكستس أميريكوس S. Empiricus : ٤ ، ١٧

سبليتيوس Simplicius : ٩٥ ، ٩٨ ، ١٣٩

السوفسطائية Sophistae : ٤٥ ، ٦٠ — ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧١ ، ٨٣ ، ١٣٧ ، ١٦٥

سوفوكليس Sophocles : ٤٣

سيتا Saitta : ٦١ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٦

(ش)

شرلمان Charlémagne : ٩٢

شوبنهاور Schopenhauer : ٣٢

(ص)

صولون Solon : ٨٩

(ط)

طاليس Thales : ٨ ، ٩ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٨٣

— ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٥

٩٧ ، ١٠٠ ، ١٢٥

جاليليو Galileo :

جورجياس Gorgias : ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨

جوكليوس Ooclenius : ١٩

جومبرز Gomperz : ٦١ ، ٦٩ ، ١٢٥ ، ١٦٦

(د)

دلبوس V. Delbos : ٢٩

دوهم Duhem : ٢٧

ديجراندو Degérando : ٢١

ديكارت Descartes : ٦ ، ٧ ، ١٣ ، ٤٦

ديلاندي Deslandes : ٧٠

ديموقريطس Democritus : ٥٨ ، ٧٠ ، ٧٧ — ٧٩ ، ٧٩ ، ١٣٦ ، ١٥٣ — ١٥٥

١٧٣

(ذ)

الذريون : ١٥٦ — ١٥٩

ذيوجاس الأبولوني Diogenes Apolloniensis :

١٠٥ ، ١٠٤ ، ٥٨

ذيوجاس اللاتريسي G. aertius : ٩٢ ، ١٥٤ ، ٤٨ ، ٤٩

(ر)

رينج Ribbing : ٧٧

ريتير Ritter : ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٥٦

ريكرت Rickert : ٨٨

رنوفيه Renouvier : ٢٦ ، ٢٧

الرواية Stoici : ١٧ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٥٣

٦٣ ، ٥٩ — ٦٦ ، ٧١ ، ١٤٢

روده Rho : ٨٥

رويشلن Reuchlin : ٨٦

ريفو Rivaud : ٩٣

كوزانو Cusano : ٨٦

كوت : ١٢ ، ١٥ ، ٢٢ — ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨

كوندورسيه Condorcet : ٢٠

كوندياك Condillac : ١٩

كوهن (هرمن) H. Cohen : ٥٠

(ل)

لاسله Lassale : ١٣٩

ليسيوس Lipsius : ١٧

لوتسلافسكي Lutoslowski : ٥٠

لوك Locke : ١٣ ، ٤٦

لونوا Launoi : ١٦

ليبنيتس Leibniz : ٢٣ ، ٥٠

ليفي بريل Lévy-Brühl : ١١

ليوبس Leucippus : ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٧

ليوناردو (دافنشي) Leonardo Da Vinci : ٨٦

(م)

متس Metz : ٢٩

مليوس Melissos : ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٣٤

١٣٦ ، ١٧٧

مليو Milhaud : ٩

مورسلي Morselli : ٦٧

موندولو Mondolfo : ٨٤

المغاربيون Megarici : ٦٤

(ن)

ناتورب Natorp : ٥٠

نيتشه Nietzsche : ٣٢ ، ٣٧ ، ٨٥ ، ٨٦

٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٢

نيوتن Newton : ٤١

(ف)

فثينيو M. Ficino : ١٧

فركيديس Pherecydes : ٧٧ ، ٧٨ ، ١٣٨

فشته Fichte : ٥٠ ، ٧٧

فشير (كونو) Kuno Fischer : ٥

فشير (ف) Fr. Vischer : ٤٢

فلومارخس Pintarchus : ١٥

فنت (ماكس) Max Wundt : ٦٧ ، ١٢٠

فورفوريوس Porphyrius : ٥٤

فولتير Voltaire : ١٢

فيثاغورس Pythagorus والفيثاغورية : ١٠ ، ٤

٣٨ ، ٣٩ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ٨٥ — ٧٩

٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٦ — ١١٦

فيولاوس Philolaus : ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١٤٥

(ق)

القورينائيون Cyrenalci : ٦٤

(ك)

كارستن Karsten : ١٤٩

كاسير Cassirer : ١٠

كروثه Croce : ٥٦

الكليون Cynici : ٦٤

كليكس Calicles : ١٧٤

كليمانس الاسكندري Clemens Alexandrinus : ١٥

كانت Kant : ٥ ، ١٢ ، ٣٢ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٠

٧٧ ، ٢٣٦

كوپرنيكس Copernicus : ٥ ، ٢٧

كوزان V. Cousin : ٢١ ، ٢٢

هومروس Homerus : ١٣٨ ، ١١٧ ، ٧١ ، ٦٩ ، ١٧٠ ، ١٦٦

هيجل Hegel : ٢٤ ، ١٥ ، ٥ : ٢٨ ، ٢٦ — ٢٤ ، ١٥ ، ٥ ، ٣٢ ، ١٦٥ ، ١٣٩ ، ٦٠ ، ٥٩ ، ٣٢

هيرودوتس Herodotus : ١٧٣ ، ١٧٠ : هيوم Hume : ٤٦

(٥)

يسپرز (كارل) K. Jaspers : ٨٨
يوئل K. Joël : ٨٥ — ٩٤
يورپيدس Euripides : ١٧٣
ييجر Jaeger : ١٦٦ ، ٨٩ ، ٨٠

(٥)

هيون Hippon : ١٠٤
هيباس Hippias : ١٧٤ ، ١٧٢
هرقليطس Heraclitus : ٧٨ ، ٦٣ ، ٥٨ : ١١٣ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٨٣ ، ٨٢ ، ٨٠
١٤٧ ، ١٤٦ ، ١٤٤ — ١٣٨ ، ١٣٦
١٧٢ ، ١٦٩ ، ١٦١ ، ١٥٦ ، ١٤٩
١٧٥ ، ١٧٣
هزيود Hesiodus : ١٣٨ ، ١١٧ ، ٧١ ، ٦٩ : ١٧٠
هورن Horn : ١٩

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(١) مبتكرات

- ١ - الزمان الوجودي .
- ٢ - هموم الشباب .
- ٣ - مرآة نفسي (ديوان شعر)
- ٤ - الحور والنور .
- ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
- ٦ - نشيد الغريب .

(ب) دراسات أوربية

- ١ - الموت والعبقريّة .
- ٢ - دراسات وحدوية .

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ - نيته .
- ٢ - اشينجلر .
- ٣ - شوبنهاور .
- ٤ - أفلاطون .
- ٥ - أرسطو .
- ٦ - ربيع الفكر اليوناني .
- ٧ - خريف الفكر اليوناني .
- ٨ - برجسون .

(ج) دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- ٢ - تاريخ الإلهاد في الإسلام .
- ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام .
- ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .
- ٥ - أرسطو عند العرب .
- ٦ - النبل العقلية الأنطولوجية .
- ٧ - منطق أرسطو في ٥ أجزاء .
- ٨ - رابعة العدوية .
- ٩ - شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) .
- ١٠ - روح الحضارة العربية .
- ١١ - الإنسان الكامل في الإسلام .
- ١٢ - التوحيد : الإشارات الإلهية .
- ١٣ - مسكويه : الحكمة الحائلة .
- ١٤ - فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية .
- ١٥ - الأصول اليونانية لفكرات السياسية في الإسلام .
- ١٦ - في النفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لفلوطرخس والنبات لأرسطو والحس والمحدوس لابن رشد)
- ١٧ - ابن سينا : عيون الحكمة .
- ١٨ - ابن سينا : البرهان (من الشفا)
- ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
- ٢٠ - أفولعين عند العرب .
- ٢١ - البصر بن فائق : مختار الحكم .
- ٢٢ - ثلوزن : الحوارج والشيعة .

(د) ترجمات (الروائع المائة)

- ١ - ايشندورف : حياة حائر باثر .
- ٢ - فوكيه : أذهين .
- ٣ - جيته : الديوان المشرق .
- ٤ - جيته : الأنساب المختارة .
- ٥ - بيرن : أشعار انشيلد هارولد .
- ٦ - ثرفانتس : دون كيخوته .